

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**Tiranía y arbitraje en la fundación del gobierno del self: la  
facultad del juicio en la teoría política**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Gonzalo Laborda Morata**

**Directores**

**Beatriz Quintanilla Navarro**  
**Javier Roiz Parra**

**Madrid**

**© Gonzalo Laborda Morata, 2019**

*Tiranía y arbitraje en la fundación del gobierno  
del self: la facultad del juicio en la teoría política*

TESIS DOCTORAL

Presentada por el candidato a doctor

GONZALO LABORDA MORATA

Bajo la dirección de los doctores

BEATRIZ QUINTANILLA NAVARRO

JAVIER ROIZ PARRA



Facultad de Ciencias Políticas y Sociología  
Universidad Complutense de Madrid

Madrid, septiembre de 2019





UNIVERSIDAD  
**COMPLUTENSE**  
MADRID

**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS  
PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR**

D./Dña. Gonzalo Laborda Morata,  
estudiante en el Programa de Doctorado de Ciencias Políticas y de la Administración y RRH,  
de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de  
Madrid, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y  
titulada:

Tiranía y arbitraje en la fundación del gobierno del self: la facultad del juicio en la teoría política

y dirigida por: Beatriz Quintanilla Navarro y Javier Roiz Parra

**DECLARO QUE:**

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 15 de julio de 2019

Fdo. 

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en  
la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor



A mis padres



Halagador para el amor propio resulta coincidir espontáneamente con el dictamen de preclaros pensadores; pero es una honra poco apetecible para quien persigue, dentro de su modestia, la verdad en la originalidad.

Santiago RAMÓN Y CAJAL





# CONTENIDOS

<i>Agradecimientos</i> .....	1
<i>Resumen</i> .....	3
<i>Abstract</i> .....	4
INTRODUCCIÓN: ¿EN BUSCA DE LA FACULTAD PERDIDA?.....	5
CAPÍTULO PRIMERO: A VUELTAS CON LA TRADICIÓN.....	14
Tradición y <i>comp d' Était</i> .....	17
Entre Jerusalén y Roma.....	24
<i>Destruktion</i> y piedad.....	39
El intérprete: entre «teoría» e «ingeniería» .....	47
Hacia nuevos escenarios.....	58
CAPÍTULO SEGUNDO: SOBRE EL FÁRMACO EN LA FORMACIÓN DEL	
GOBIERNO.....	68
La «ley» archivada.....	70
El «régimen» político como <i>diáita</i> .....	90
El fármaco en la política griega.....	107
« <i>Stasis</i> », « <i>ekstasis</i> » y « <i>diálisis</i> » en la etiología de la «guerra interna».....	117
Eleusis: El «coro mudo» de la <i>polis</i> .....	126
a. ¿Falso coro mudo?.....	128
b. El fármaco en los misterios.....	132
c. Reencuentros fallidos.....	134
d. Ciudad y justicia alucinadas.....	137
e. Sueño sin letargia.....	143
La antistrofa coral: Las voces de Dioniso.....	149

CAPÍTULO TERCERO: LIBRE ALBEDRIO Y PIEDAD EN LA GÉNESIS DE LA IDENTIDAD ENDÓGENA.....	155
Entre el « <i>Hierón</i> » y la « <i>Polis</i> »: El sinecismo como falsa fundación.....	156
«Libertad», autoctonía y desvalimiento.....	168
La piedad: Entre la toxicomanía y la paranoia.....	182
El desengaño de la omnipotencia: de la sabiduría a la piedad.....	189
El «logócrata» aristotélico.....	194
a. El ingeniero de la Academia.....	194
b. Heterogeneidad, pluralidad y neutralidad.....	195
c. Del problema de la retórica al surgimiento del logócrata.....	198
d. Ética y piedad.....	203
e. No hay nada en el <i>mesón</i> .....	205
f. El libre albedrio.....	207
g. Arbitraje y equidad.....	210
h. ¿ <i>Phantasia</i> la esencia de la libertad?.....	213
i. A modo de conclusión: En final del juez.....	216
 CAPÍTULO CUARTO: APUNTES EN TORNO A UNA «OBEDIENCIA CREATIVA».....	220
La «verdad» de la tiranía.....	222
Diálogos y aperturas con el tirano.....	228
Primeras «resistencias» al análisis: El empoderamiento ciudadano y el desvalimiento democrático.....	235
Étienne de La Boétie en la «zona intermedia de la experiencia».....	241
a. Confusiones y fallas en la realidad <i>vigilante</i> .....	241
b. Resistencias al fenómeno transicional: La «autoridad vaciada».....	247
c. El oído de Licurgo.....	256

La «autoridad transicional» en la «obediencia incondicional» de Simone Weil.....	271
¿Saliendo del laberinto? Algunas notas sobre la «terapia de la obediencia» de Leopold von Sacher-Masoch.....	291
CONCLUSIONES.....	301
<i>Bibliografía</i> .....	305
<i>Filmografía</i> .....	322
<i>Índice analítico</i> .....	323



# AGRADECIMIENTOS

Esta investigación ha sido posible gracias a la ayuda y generosidad de varias personas a las que quiero expresar mi gratitud, afecto y reconocimiento. En primer lugar a mis directores de tesis: a Beatriz Quintanilla que con su paciencia, constancia, entereza y disponibilidad en todo momento ha sido un pilar fundamental en el buen transcurso de esta tesis doctoral ante los vaivenes, ajetreos y tensiones a las que se ha podido ver sometida. A Javier Roiz, en el que he podido encontrar a un *maestro* y a un amigo. Que ya en sus clases de Teoría Política me abrió una nueva visión de la ciencia de la política más profunda, honda y pegada a la vida. En la que he podido abrir mi *self* a la tradición y respirar un nuevo aire. También le estoy muy agradecido por su confianza dándome entrada en la *Revista Foro Interno* que me ha facilitado una formación impagable a lo largo de estos años. Revista en la que he tenido el privilegio de trabajar con Laura Adrian Lara que ha sido una *mentora* en el trabajo cuidadoso y riguroso, así como en los valores pacíficos y constructivos de la enseñanza. Todo ello, sin lugar a dudas ha beneficiado al trabajo que aquí se presenta.

Quisiera dar las gracias de una forma especial a Reyes Cala Siria que me ha ayudado a revisar el manuscrito con su siempre competente y generosa disposición. Al profesor Björn Hammar por su amabilidad mostrada en todo momento así como por sus sabios consejos que han contribuido en el fluir del texto en diferentes momentos de enredos. Y a la profesora Scheherezade Pinilla que con su inteligencia, comprensión, y sobre todo apoyo en estos últimos meses ha sido de una ayuda incalculable.

Tampoco quiero olvidarme de Javier Mateo amigo y colega, de gran vocación y amor por la ciencia y el arte, que entre libros, divagaciones y paseos por Madrid me ha dado aliento y entusiasmo a seguir en momentos complicados.

Finalmente quería expresar mi gratitud a mis padres por su apoyo, sacrificio y confianza infinita en todos mis proyectos sin los cuales mi vocación por el pensamiento y el estudio hubiese sido imposible de realizar. A todos ellos les dedico este trabajo.

# RESUMEN

El trabajo de investigación que aquí presentamos pretende ser un primer paso en el estudio de la *facultad del juicio*. Para ello se va a poner la atención en una genealogía del arbitraje y la tiranía en su relación con la formación del *self*. La hipótesis desde la cual se parte es que la facultad del juicio ha sido suplantada por el arbitraje. Este hecho al que se le ha prestado poca atención en la ciencia de lo público merece una reconsideración por el impacto que tiene en la teoría democrática y en los espacios públicos de la ciudad.

Por lo tanto nuestro objetivo se va a centrar en dar entrada al *mundo interno* desde la retórica. Que nos va a permitir analizar el fenómeno del arbitraje y la tiranía como un proceso seminal del ciudadano y de la arquitectura de la ciudad. Con el fin de acometer este examen, se va a plantear la necesidad de retornar al racionalismo clásico y a la antigüedad, donde vamos a poder comprender el germen de fenómenos políticos y productos públicos que se desarrollarán en siglos posteriores. Aunque el paso previo a esta genealogía implicará la necesidad de cómo abordar ese *retorno* en la teoría política. Aquí la propuesta se trazará desde la tradición. Pero se podrá ver que la tradición implica una complejidad interna que será analizada desde dos autores del siglo veinte que nos trazarán dos caminos con salidas diferentes. Finalmente todo replanteamiento de la facultad del juicio por su hondura supone un replanteamiento del ciudadano y sus resortes. Una de los mecanismos que se verá profundamente afectado será la cuestión relativa a la autoridad. En el capítulo final se esbozarán una serie de apuntes sobre la obediencia como una facultad creativa que nos indicará un camino de salida del laberinto arbitral.

**Palabras clave:** Tiranía, arbitraje, *self*, mundo interno, juicio, tradición, obediencia, autoridad



# ABSTRACT

The PhD dissertation presented here is intended to be a first step in the study of the faculty of judgment. In order to do this, attention will be focus attention to a genealogy of arbitration and tyranny in its relationship with the formation of the *self*. The hypothesis from which we start is that the faculty of judgment has been supplanted by arbitration. This fact, which has received little attention in the science of the public, deserves reconsideration due to its impact on democratic theory and the public spaces of the city.

Therefore our objective is going to focus on giving entry to the *internal world* from the rhetoric. This will allow us to analyse the phenomenon of arbitration and tyranny as a seminal process of the citizen and the architecture of the city. In order to undertake this examination, the need to *recovery* to classical rationalism and antiquity will be raised, where we will be able to understand the germ of political phenomena and public products that developed in later centuries. Although the previous step to this genealogy will imply the necessity of how to approach this return in the political theory. Here the proposal will be drawn from tradition. But it will be possible to see that tradition implies an internal complexity that will be analysed by two authors from the twentieth century who will trace two paths with different exits for us. Finally, any rethinking of the faculty of judgment due to its depth implies a rethinking of the citizen and its springs. One of the mechanisms that will be profoundly affected will be the question of authority. The final chapter will outline a series of notes on obedience as a creative faculty that will show us a way out of the arbitration labyrinth.

**Key words:** Tyranny, arbitration, self, inner world, judgment, tradition, obedience, authority

# Introducción:

## ¿EN BUSCA DE LA «FACULTAD» PERDIDA?

Hay más personas que dominan el instrumento pero tal vez menos verdaderos intérpretes<sup>1</sup>.

El tema de investigación que en esta tesis doctoral se presenta es un lugar *común* de la teoría política. Es un lugar de tránsito constante que es citado y obviado al mismo tiempo. Pero a diferencia de un lugar —si lo entendemos de una forma convencional— este no puede ser cartografiado ni conquistado con la *luz de la razón*. Se trata de un escape a la *tópika* aristotélica y a sus descendientes de la ciencia dialéctica moderna. De esta forma, tal vez un poco misteriosa nos encontramos con la facultad del juicio. El estudio de esta facultad no puede ser entendido a partir de la segunda mitad del siglo veinte sin la figura de Hannah Arendt (1906-1975). En su última obra *The Life of the Mind*<sup>2</sup> se propuso investigar sobre las facultades del pensamiento, la voluntad y el juicio; facultades que —haciendo una analogía con los poderes del Estado— podemos asociar respectivamente con nuestro poder legislativo, ejecutivo y judicial. De la hondura de las páginas que nos deja Arendt es tal vez el silencio de una página casi en blanco la que ha suscitado, al menos en unos pocos investigadores, —en aquellos que estos últimos cuarenta años se han querido aproximar a su estudio—, multitud de interrogantes y se han planteado nuevas aperturas en la teoría democrática desde esta facultad.

Este silencio aparentemente conclusivo y definitivo quedaba embriagado del mismo espíritu creativo de su autora. O al menos ese fue el eco que a muchos nos llegó y nos

---

<sup>1</sup> Claudio ARRAU, “Entrevista”: *El país*, miércoles 16 de marzo de 1988. Véase en: [https://elpais.com/diario/1988/03/16/cultura/574470011\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1988/03/16/cultura/574470011_850215.html) [Visto última vez: 2-11-2017].

<sup>2</sup> Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, trad. de Fina Birulés y Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2010.

comenzó a suscitar interés plantearnos esta facultad fundamental de la ciencia de lo público. De esta forma tan natural e inesperada con la que esta obra se quedaba inacabada es la misma con la que me encontré con ella. Fue en un Seminario de hace ya siete años, en el trimestre de primavera de 2012, impartido por la profesora Laura Adrián y que estaba vinculado al curso de Teoría Política Contemporánea del tercer curso del Grado de Ciencias Políticas, impartido por Javier Roiz. La lectura de la segunda parte de esta obra y el descubrimiento de una nueva teoría política en las clases de la asignatura comenzaron a motivar mi preocupación por esa *recuperación del buen juicio* como facultad fundamental para la creación, el cuidado y la protección del tejido democrático. Preocupación que situaba al *mundo interno* en el centro de la ciencia de la política.

En esta investigación el estudio de esta facultad va a ser abordado con una doble finalidad: por un lado como un pretexto que nos permite ahondar de una forma transversal en el estudio del *self* en los escenarios públicos de la vida. Y por otro lado, presentar una primera lectura de esta facultad que nos resulta necesaria para adentrarnos en ella y poder continuar posteriormente. Por lo tanto, para poder hacer accesible el estudio y las páginas que aquí se van a presentar se va poner la atención en el arbitraje y la tiranía en la fundación del gobierno del *self*.

Como ya se puede adivinar después de situar el germen de este trabajo, el comienzo de los vaivenes del «pensamiento», esta tesis no puede ser entendida sin las investigaciones realizadas por el Profesor Javier Roiz. Así como tampoco sin la actividad científica que ha venido realizando estos últimos años el Grupo Foro Interno de Teoría Política que el propio profesor Roiz dirige. Trabajos previos sobre la retórica de Víctor Alonso Rocafort<sup>3</sup> y de Laura Adrián Lara<sup>4</sup>; el estudio de las *fantasías de omnipotencia* en la ciencia de la política

---

<sup>3</sup> Cfr. Víctor ALONSO ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010.

<sup>4</sup> Cfr. Laura ADRIÁN LARA, *Dialéctica y Calvinismo. Una reflexión desde la teoría política*, Centro de Estudios Políticos y constitucionales, Madrid, 2015.

de Juan Dorado; la identidad y los espacios públicos de Silvina Vázquez<sup>5</sup>; el replanteamiento del Estado desde el imperio de Björn Hammar<sup>6</sup>; así como la importancia del arbitraje en la teoría política de Jorge Loza<sup>7</sup> son valiosas contribuciones sobre las que este trabajo se asienta y se siente deudor. Y dentro de las limitaciones que presenta todo autor, me gustaría contribuir a esta línea de investigación, esta vez desde la *tiranía y el arbitraje*.

La «hipótesis» desde la cual se parte es la ausencia de la facultad de juicio en el ciudadano de la *sociedad vigilante*<sup>8</sup>. Esta facultad queda suplantada por el arbitrio o por la fiscalización de nuestras decisiones fruto de que el ciudadano vigilante se mueve, sobre todo, en torno a dos “poderes” primordiales: la voluntad y la memoria, que marcan el carácter ejecutivo del gobierno del *self*. También, habría que hacer referencia a este respecto, la influencia de la moral y la ética<sup>9</sup> como fuerzas que han evitado el cuidado de la facultad del juicio. Esta suplantación y rol que adquiere el arbitraje en la teoría política, y que bien estudia Jorge Loza, presenta una relevancia todavía mayor cuando alguna de las contribuciones más relevantes en el estudio del juicio en los últimos años parecen haber sido ignoradas.

Algunas de estas propuestas más relevantes presentadas en estas últimas décadas, y que no se detienen en esta distinción, las podemos encontrar en los trabajos de Ronald Beiner<sup>10</sup> o más recientemente en Linda M.G. Zerilli<sup>11</sup>. Ambos muy influidos por el pensamiento arendtiano. Aunque ambos autores plantean contribuciones de gran valor,

---

<sup>5</sup> Cfr. Silvina VÁZQUEZ MARTÍNEZ, *Identidad y Reconocimiento. Un estudio sobre los espacios públicos internos de la política*, tesis doctoral dirigida por Josep Maria Esquirol i calaf, Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona, 2017.

<sup>6</sup> Cfr. Björn HAMMAR, “Ciudadanos entre estado e imperio”: *Desafíos*, vol. 27, n.º. 2 (mayo 2015), pp. 145-165.

<sup>7</sup> Cfr. Jorge LOZA, “Sobre el árbitro en la teoría política”: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol.14 (diciembre de 2014), pp. 13-33.

<sup>8</sup> Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008.

<sup>9</sup> Actualmente diferentes enfoques de la filosofía política, y de nuevas formas de democratización tanto institucional, como dentro de la empresa privada se apoyan en la dimensión ética del ciudadano. Véase la bioética, la neuroética, debates y conceptos que han entrado desde en los hospitales como en algunas empresas privadas, creando nuevos cauces al margen de lo jurídico para resolver conflictividades humanas.

<sup>10</sup> Cfr. Ronald BEINER, *Political Judgment*, Methuen, London, 1983.

<sup>11</sup> Cfr. Linda M.G. ZERILLI, *A Democratic Theory of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 2016.

con interesantes intuiciones y propuestas, diferenciando la facultad del juicio de toda comprensión dialéctica, situándola en un saber cotidiano fundamental para el conocimiento de lo público, las reflexiones nos transmiten cierta confusión que no ayuda a seguir construyendo una *ciencia real*. A pesar de una aparente defensa del conocimiento retórico que transmiten estos trabajos, la necesidad de encasillar la investigación en estructuras canónicas del pensamiento lleva a los autores a que esta pregunta sobre el buen juicio se encuentre escenificada por una cita de las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) que va a tener una importante presencia en su investigación y en un trabajo sin *retórica*: “Queremos *entender* algo que ya está patente ante nuestros ojos. Pues es *esto* lo que, en algún sentido, parecemos no entender”<sup>12</sup>. La necesidad de que los fenómenos se manifiesten delante de nuestros ojos —internos o externos— y la incapacidad o el reconocer esa imposibilidad surge como un muro que se intenta franquear con cualquier estratagema. Aquí ya podemos entender como el problema de la retórica en el estudio del juicio se presenta como fundamental.

Estas orientaciones comunes que comparten la mayoría de autores que inician su reflexión desde Arendt como: el cuidado por lo cotidiano, lo contingente, la apertura al *otro*, la relevancia del teatro, la pluralidad o la crítica a la lógica, las podemos entender desde alguna de las pistas más clarividentes que nos dejó la pensadora alemana. Y que estos autores toman como *leitmotiv* para construir sus trabajos y que se encuentra bajo amenaza de quedar como una figura literaria y ornamental del discurso.

Arendt comentaba en un escrito: “[e]s la facultad de juzgar *particulares*, sin subsumirlos a reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden ser substituidos por otro hábitos y reglas”<sup>13</sup>. O en una de sus obras más

---

<sup>12</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, traducción y notas de Alfonso García Suarez y Carlos Ulises Moulines, Gredos, Madrid, 2009, §89, p. 249.

<sup>13</sup> Hannah ARENDT, “El pensar y las reflexiones morales”, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 2008, p.136. Esta misma idea también se puede ver en Hannah ARENDT, *Conferencias sobre filosofía política en Kant*, Paidós, Barcelona, 2012, p.16.

conocidas y que más impacto generó en su tiempo, *Eichmann en Jerusalén*, introducía el conflicto de las facultades que propondrá luego en la *vida del espíritu*, en este caso, en su relación con el orden normativa y legal:

Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente de su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenía que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas<sup>14</sup>.

Ahora bien, si Arendt parece tener muy clara la distinción entre arbitraje y juicio, y la relación de este con los espacios públicos de la ciudad, porque para autores que siguen a esta pensadora, que muestran cierta sensibilidad por su pensamiento, caen en esta aparente trampa del arbitraje. Se podría seguir argumentando hasta el infinito que el problema reside en la *expulsión de la retórica* de la universidad. Para entender este proceso es recomendable ver los trabajos de Alonso Rocafort y Adrián Lara anteriormente mencionados.

Es posible que las *Conferencias sobre filosofía política de Kant* induzcan a cierta confusión al ser tratadas como una aproximación a esta tercera parte inconclusa por la posición que Immanuel Kant (1724-1804) ocupan en ese escrito. Aquí no vamos a entrar en el debate de sobre lo que la autora pretendía decir porque no nos aporta gran valor para este proyecto. Pero sí nos compele a comprender la sombra de Aristóteles (384 a. e. c. -322 a. e. c.) así como de Kant que se proyecta sobre el estudio de esta facultad recorriendo de forma espectral cualquier intento de aproximación.

El no replanteamiento crítico de estos autores supone entender que el arbitrio es el ingrediente fundamental del derecho y por lo tanto la finalidad de la mal llamada facultad

---

<sup>14</sup> Hannah ARENDT, *Eichmann en Jerusalem*, Debolsillo, Barcelona, 2014, p.428.

del juicio vendría a ser un cuidado vigilante del empoderamiento democrático del ciudadano dentro de un marco normativo democrático<sup>15</sup>. Es decir, esto se podría expresar en palabras de José Luis Villacañas como: “Un ser moral perfecto sería aquel que universalizara el fin del arbitrio, acción concreta que lo cumple y la voluntad subjetiva de querer determinarse únicamente por la razón. Esta perfección moral reduciría la diferencia entre ética y derecho”<sup>16</sup>. La posición medial aquí va a ser rechazada.

Una de las decisiones primeras de las que parte este trabajo es dejar a un lado la obra de Kant. El hombre fragmentado y escindido, es decir *esquizoide* que nos muestra el filósofo prusiano no nos resulta de interés para nuestro trabajo al considerarse que no trata de la facultad del juicio sino del discernimiento<sup>17</sup>. Así lo han señalado también los traductores de la versión española de la denominada tercera crítica, Salvador Mas y Roberto R. Aramayo, cuando optan por la palabra “discernimiento” antes que “juicio”. La genealogía de esta palabra se relaciona con dividir, distinguir, separar. Incluso la propia palabra “crítica” también se encuentra relacionada con este dividir<sup>18</sup>. Virtudes todas ellas propias del arbitraje. Por el contrario, Aristóteles tendrá su tiempo de revisión pues en él podemos observar ya algo que se manifestará en el autor prusiano. A razón de esto, aunque se trata de un trabajo de teoría política contemporánea, se va a poner en especial atención en la antigüedad y en la tradición.

Este «retorno» a la tradición desde el tiempo presente tiene una doble finalidad: (i) – comprender ciertos mecanismos y resortes de la teoría política e ingeniería pública

---

<sup>15</sup> Para ver esta perspectiva del derecho es recomendable ver: José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, *Res. Pública. Los fundamentos normativos de la política*, Ediciones Akal, Madrid, 1999, pp. 95-141.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>17</sup> Immanuel KANT, *Crítica del discernimiento*, versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

<sup>18</sup> “Después de todo, en alemán (*be*) *ur-teilen* viene a significar ‘dividir’, ‘separar los componentes primigenios de algo’, y esa misma es la raíz del verbo latino *discerno* (‘discernir’, ‘distinguir’, ‘separar’). Tampoco es otro el origen del término ‘crítica’, que se deriva del griego *krinein* (‘dividir’, ‘separar’); el *kritikós* es el que ‘distingue’ o ‘enjuicia’, y *kritiké* significa ‘el arte o aptitud del enjuiciamiento’”, Roberto R. ARAMAYO y Salvador MAS, “Estudio preliminar: Estética y teleología”, en Immanuel KANT, *Crítica del discernimiento*, Alianza editorial, Madrid, 2012, pp. 41-42.

contemporánea que perviven en nuestros días y que se plasman en la relación de los ciudadanos con su ciudad; (ii) – Entender la tradición como una fuente de creatividad.

Se va a trazar lo que se podría denominar una «genealogía del arbitraje» y su vínculo con la formación del Estado y de la ciudadanía moderna. En este recorrido también nos surgirán rutas ocultas e interminables en la antigüedad que nos pueden permitir pensar nuevas formas de comprender la ley, la autoridad, la obediencia en relación a una nueva arquitectura del espacio público; tales rutas, que tienen por fundamento el reconocimiento del *mundo interno* y la retórica como forma de acceso al conocimiento, son fermentos para el cultivo del buen juicio.

El punto de partida o la concepción de ciudadano desde la que iniciamos la reflexión es la idea de que el *hombre se encuentra escrito in extenso*. El estudio se dirige al análisis de los espacio públicos internos, dimensión que rompe y que resalta la complejidad o la confusión en el pensamiento liberal o marxista de la estricta división público – privado (los exteriores de la vida como algo público y nuestra interioridad como privado). Esta apertura de los espacios la podemos encontrar en los desarrollos de la teoría psicoanalítica que no distinguirá entre el adentro y el afuera. Por lo tanto este punto de partida señalaría que los gobiernos y los desgobiernos del ciudadano como una dimensión muy relevante para comprender aquellas decisiones y situaciones que se desarrollan en el espacio tradicional de lo que se considera lo político. Dentro de esta hipótesis de trabajo se considera que los “desgobiernos” que se generan en nuestro “sistema político interno” se deben al no cuidado de la facultad del juicio.

En el planteamiento de este trabajo también se ha tenido en cuenta que la *sociedad vigilante* no solo *produce* un *ciudadano* y una *democracia vigilante* sino que también desarrolla una forma particular de ciencia política que se fundamenta en instrumentos *dialécticos*. Estos instrumentos son los que, como ya se ha dicho, han orientado a que esa facultad llamada juzgar haya sido ocupada por el “arbitro”.



Esta ciencia política movida por el rigor metodológico, la neutralidad valorativa, la corroboración empírica, la búsqueda de nuevas leyes que pretendan predecir comportamientos como en las ciencias físicas, y sobre todo la pretensión de control del espacio político han sido el gran anhelo de esta ciencia política que surge en el siglo veinte, sobre todo en la segunda mitad del siglo. Este modelo de ciencia, que consigue importantes estudios sobre el desarrollo y la consolidación de los sistemas democráticos, sobre la comprensión del voto, los sistemas electorales, la negociación política, o los estudios sobre cultura política, ha conseguido arrojar una mayor comprensión de la democracia y del gobierno. A pesar de estos importantes avances en la comprensión de lo público y lo político muestran limitaciones que trascienden el ámbito de lo medible y lo cuantificable, de la dialéctica.

Inevitablemente la teoría política a partir de los años sesenta, considerada por algunos ya inexistente<sup>19</sup> queda en un espacio complicado. Hay una parte de estos teóricos que optan por contribuir desde sus perspectivas al desarrollo del éxito del empirismo; en segundo lugar queda otra familia que prefiere seguir trabajando con enfoques legales, éticos, e históricos; y finalmente en tercer lugar surge un reducto de una teoría política con un proyecto propio y genuino<sup>20</sup>.

Esta teoría política, diferenciada de los otros proyectos sobre todo porque no puede entenderse sin hacer referencia a la dimensión transformadora que genera cualquier teoría o propuesta de trabajo, *examen de sí mismo*, rompiendo con el ideal del método y advirtiendo como todos esos procesos influyen en nuestra conformación como ciudadanos. Wolin destaca que una teoría política que pretende ser democrática no puede

---

<sup>19</sup> Cfr. ALONSO ROCAFORT “capítulo 2. Una defensa de la teoría política” en, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*.

<sup>20</sup> Cfr. ALONSO ROCAFORT “capítulo 1. Fronteras para una nueva ciencia” en, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*.

fundamentarse en un método<sup>21</sup>. En el caso de Arendt, señala los riesgos que está generando en la educación de las escuelas estos ideales que se fundamentan en la instrucción en las técnicas de la vida<sup>22</sup>. Con ello expone como la definición y sistematización del orden externo supone también una ordenación del orden interno, del gobierno del *self*. No se trata de terminar con los valiosos avances científicos de la política sino de abrir una nueva dimensión en la ciencia del gobierno, que permita comprender en su mayor complejidad los contingentes escenarios sociales. En este aspecto sería dar entrada a la dimensión retórica junto a la dialéctica de la ciencia política.

Para concluir, recogiendo todo lo expuesto, es fundamental el análisis de este mundo público desde una interpretación abierta como la única salida a un *mundo endógeno* sometido a fuerzas imperceptibles de las cuales algunas jamás entenderemos pero solo con el estudio *veraz* nos podemos aproximar a comprenderlas. El investigador o el teórico al igual que el terapeuta debe de acompañar al ciudadano que ensimismado no puede salir. Porque las propias fuerzas endógenas bloquean cualquier cambio. Todo cambio espontáneo en el *self* tan solo es posible desde una acción externa, desde el propio análisis. Porque el ciudadano no puede escapar de sí mismo. El exilio interior se plantea como una fantasía esquizoide y delirante del hombre. Fantasía que nos lleva a la figura del arbitraje. Por lo tanto la necesidad del *mundo interno* se presenta fundamental en el cuidado de una ciudadanía democrática. Sin más dilaciones comencemos *nuestro* análisis.

---

<sup>21</sup> Cfr. Sheldon S. WOLIN, “La teoría política como vocación”: *Foro Interno. Anuario de teoría política*, vol.11 (diciembre de 2011), pp. 193-234.

<sup>22</sup> Cfr. Hannah ARENDT, “La crisis de la educación”, en *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Editorial Península, Barcelona, 1996.

## Capítulo primero:

# A VUELTAS CON LA TRADICIÓN

[E]n el peregrinar de la vida todos hemos recorrido, poco más o menos, igual camino: unos, por el centro, mirando de frente y atentos a lo esencial; otros, discurriendo por las orillas y contemplando el paisaje, algo diverso para cada caminante, dada la inevitable diferencia del paralaje. No es, pues, de admirar que la mayoría de los viandantes hayamos recogido en nuestro viaje, salvadas las enormes diferencias de temperamento, instrucción y capacidad, muy parecidas enseñanzas<sup>23</sup>.

El punto de partida desde el cual se pretende trazar en este trabajo la cuestión del arbitraje y la tiranía en la teoría política recae en la figura del *self*. Por lo tanto aquí debe radicar nuestro comienzo. Los desarrollos en la ciencia psicoanalítica y el descubrimiento a finales del siglo diecinueve del *self* de las personas ponen en evidencia las enormes carencias del pensamiento lógico<sup>24</sup>, y por lo tanto, los productos que de esta forma de pensamiento devienen. Este concepto de gran utilidad, que no podemos traducir como *sí mismo*<sup>25</sup> en nuestra lengua, porque limitaría su apertura y profundidad teórica, presenta una difícil y compleja aprehensión tal y como ha explicado Donald W. Winnicott (1896-1971)<sup>26</sup>. Este psicoanalista reconoce la incertidumbre que existe sobre su significado, incluso, en la concepción que él mismo tiene sobre este término<sup>27</sup>. De una forma sencilla, por marcar un comienzo más clarividente, Rebeca Grinberg (1922-2013) y León Grinberg (1921-2007) lo resumen de la siguiente forma:

---

<sup>23</sup> Santiago RAMÓN Y CAJAL, *Charlas de café*, Espasa-Calpe, Madrid, 1941, p. 8.

<sup>24</sup> Cfr. Javier ROIZ, *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013, p. 100.

<sup>25</sup> Cfr. Javier ROIZ, *El gen democrático*, Editorial Trotta, Madrid, 1996, pp.135-139.

<sup>26</sup> Cfr. Donald WINNICOTT “Sobre las bases del *self* en el cuerpo”, en *Exploraciones psicoanalíticas I*, editado por Clare Winnicott, Ray Shepherd y Madelaine Davis, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 1991, pp. 322-323.

<sup>27</sup> Cfr. Ibidem.

Es la totalidad de la propia persona. Incluye también al cuerpo con todas sus partes, la estructura psíquica con todas sus partes, el vínculo con los objetos externos e internos y al sujeto como opuesto al mundo de los objetos<sup>28</sup>.

Pero esta «totalidad» que nos abarca se presenta disuelta en un mundo exteriorizado y cerrado a sus *espacios públicos internos*. La ciencia social y la teoría política contemporánea siguen presentando ciertas resistencias a su estudio, en gran parte por la carencia de herramientas e instrumentos científicos que lo posibiliten<sup>29</sup>. Por lo tanto, en este primer tiempo de la investigación debemos abordar la entrada a esta disolución. Esta va a ser propuesta desde el concepto de «tradición». Por otro lado, preguntarnos por la tradición en nuestro tiempo supone otra dificultad, porque la mera pregunta ya advierte una pérdida. Una pérdida que puede que ya no sea posible reparar. Pero la propia pregunta, el interrogante sobre su comprensión nos invita a volver a ella, a no perderla. La tradición al igual que el *self* se configuran en un límite que tiende a la tachadura entre la vida de cada persona, el *otro* y la comunidad. Se trata de una fuerza viva e indestructible que se condensa como una fuente de creación, no como un acto creador<sup>30</sup> que espera ser revelado, sino como un proceso que se teje entre la profundidad del *self* de cada uno y el trabajo cotidiano. La propia tradición ya nos revela que el proceso creativo que esta contiene, no se queda en un contemplar, sino que también se materializa en una técnica o una acción que plasma un cambio, una transformación.

El vínculo tan profundo que presentan creación y tradición ha sido observado por Gershom Scholem (1897-1982) en las grandes religiones monoteístas en las que occidente establece sus raíces. Por el contrario en la filosofía griega clásica, no hay un pensamiento

---

<sup>28</sup> León GRINBERG y Rebeca GRINBERG, *Identidad y cambio*, Ediciones Kargieman, Buenos Aires, 1971, pp. 44-45. Para una conceptualización más desarrollada sobre la utilización de este concepto se puede ver en esta misma obra el “Capítulo II: Yo y Self. Su delimitación conceptual”.

<sup>29</sup> Cfr. ROIZ, *El gen democrático*, p. 138.

<sup>30</sup> Cfr. José Antonio RODRÍGUEZ PIETRABUENA, *La mente de los creadores. Un estudio de los procesos creativos desde la neurociencia y la psicología*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp.190-193.

sobre la posibilidad de creación<sup>31</sup>. Scholem en este trabajo que estudia el problema sobre la creación desde la nada no solo nos expone los debates en el interior del judaísmo sino que también en menor medida en la teología cristiana y en la filosofía griega. Como se puede extraer de su lectura, se trata de una cuestión todavía no resuelta y viva. Es precisamente en esta apertura y contradicción permanente donde la tradición nos enseña aquello que los sistemas del pensamiento lógico no han podido conocer. Aunque, por otro lado, la complejidad de este debate nos obliga a replantearnos este problema no desde la teología ni desde la filosofía, sino desde la aproximación libre a esta multitud de voces asentadas sobre nuestro *suelo*, que nos permiten acercarnos a la ciencia de lo público tal vez desde otra perspectiva más honda. José Antonio Rodríguez Piedrabuena lo expone de la siguiente forma:

La experiencia creadora no podría llevarse a cabo si no se examinan, aceptan, viven, trabajan y elaboran emociones que tienen que ver con lo destructivo-regresivo y lo progresivo-constructivo, pues en esa contradicción y lucha de opuestos se genera el estado de creación<sup>32</sup>.

Aunque hay que matizar, tal y como el lector advertirá prontamente, que esta perspectiva no está enmarcada ni pretende ser un estudio de religión, sí que parte de la concepción de tradición asentada en el pensamiento judío como eje vertebrador, como suelo sobre el que partir. Su carácter permanentemente abierto nos permite que volvamos sobre ella no desde los estudios hebreos sino desde una perspectiva de la ciencia de la política que nos va a permitir observar su complejidad y relevancia desde el punto de vista

---

<sup>31</sup> Cfr. Gershom SCHOLEM, “Creación de la nada y autolimitación de Dios”, en *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, trad. de José Luis Barbero, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 48.

<sup>32</sup> RODRÍGUEZ PIEDRABUENA, *La mente de los creadores. Un estudio de los procesos creativos desde la neurociencia y la psicología*, p. 55.

teórico, y que además hace posible que el diálogo que aquí se va a presentar adquiriera algún significado.

Abordemos ahora esta cuestión centrándonos en la necesidad de retomar el estudio de la tradición como forma de acceso al *self*, porque en ella se nos van a presentar la tiranía y el arbitraje. El tratamiento se va a plantear en dos interpretaciones de la tradición opuestas que se han expuesto en el siglo veinte: por un lado Leo Strauss (1899-1973) pensador alemán emigrado a Estados Unidos que parte desde la tradición judía. Y por otro lado, Martin Heidegger (1889-1976) autor alemán que establece su punto de partida en la tradición cristiana y el racionalismo griego. Ambas van a presentar formas diferentes de relacionarse con el *self* y por lo tanto con consecuencias diferentes en la teoría democrática y la arquitectura pública.

### **Tradición y *coup d'État***

La neurosis es fruto del encaje o de la integración espacio temporal del *self* en la vida pública. De hecho, todo ser humano en una fase infantil, como nos explica Otto Rank (1884-1939), atraviesa una neurosis normal<sup>33</sup>. En este proceso de integración, la transmisión de objetos resulta de vital importancia en la construcción de la identidad. La *regresión* y el *a posteriori* suponen dos movimientos que se relacionan con el pasado, con los archivos (con el *arkhé* originario), y generan una paradoja respecto a la concepción misma del tiempo afectando simultáneamente a los procesos *ontogenéticos* y *filogenéticos*. Es decir, el «no tiempo» existente en la vida interna y el tiempo racional sobre el que se construye la vida humana quedan separados, desacompanados, desgarrando la identidad humana en el tiempo presente. Ambos procesos contribuyen a entorpecer la transmisión de objetos públicos. De hecho, en este sentido, René Kaës señala que la modernidad no solo es un periodo de crisis

---

<sup>33</sup> Cfr. Otto RANK, *El trauma del nacimiento*, versión castellana de H. F. de Saltzmann, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1961, p. 25.

de la transmisión de objetos y sus procesos, sino también de la propia transmisión<sup>34</sup>. Este escenario, nos lleva a considerar una situación más que favorable para la manifestación permanente de un *comp* en la psique. La tradición es una forma de recuperar la transmisión de objetos y sus procesos, e intentar entender la repercusión que este proceso tiene en la construcción de la comunidad política. Pero todo abordaje de la tradición supone comenzar a restituir y a moverse en esa *brecha del tiempo* de la que nos habla Hannah Arendt (1906-1975). Esta brecha del tiempo como el lector puede intuir, no se trata de una ruptura, de una separación real, de una separación del tiempo pasado, esta resulta inexistente. Se puede comprender que esta brecha de la que nos habla Arendt —y que compartiría con los dos autores que se exponen en este capítulo que a continuación serán expuestos—, es un síntoma de un olvido de la tradición, que viene a ser la misma que la crisis de la transmisión de la que nos habla Kaës desde una perspectiva psicoanalítica. Esta problemática, bien puede quedar erróneamente circunscrita y considerarse más optima para el ámbito de la historia. Pero, precisamente en la perspectiva de la historia, también queda expuesta, aunque de una forma más velada. El historiador Alexandre Koyré (1892-1964) destaca la extrema dificultad que supone plantear la historia del pensamiento desde los tiempos modernos, afirmando que:

La historia no obra por saltos bruscos; y las netas divisiones en periodos y épocas no existen más que en los manuales escolares. Una vez que se empiezan a analizar las cosas un poco más de cerca, la ruptura que se creía ver al principio, desaparece; los contornos se difuminan<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> René KAËS, “Introducción: el sujeto de la herencia”, en René KAËS, Haydée FAIMBERG, Micheline ENRIQUEZ, Jean-José BARANES, *Trasmisión de la vida psíquica entre generaciones*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996, p. 29.

<sup>35</sup> Alexandre KOYRÉ, “El pensamiento moderno”, en *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1990, p. 9.

Koyré continúa señalando cómo un autor del siglo doce aparece como moderno, y su coetáneo como antiguo y desfasado<sup>36</sup>. Esta preocupación que nos plantea el historiador francés de origen ruso introduce como la propia historia, contenedor de las acciones humanas, nos puede servir precisamente para entender cómo una ciencia reducida a la función notarial, donde toda comprensión *retórica* ha quedado eliminada, los restos o residuos de la *regresión* y el *a posteriori* quedan expuestos. Pero esta preocupación que esboza Koyré es solo un problema, si realmente lo es, para el historiador riguroso y concienzudo que al igual que un relojero busca el orden y la sincronización de los tiempos.

Pero aquí, tal vez no tenga sentido hablar de este *tiempo*, es decir, de un tiempo lineal que entorpece y bloquee todo acceso a la comprensión del *coup de État*, el golpe de estado del pasado del ser. La primera cuestión que aquí surge es por qué acontece esta fuerza —que será abordada en capítulos posteriores pero que debemos dejar una primera constancia— tiránica en la tradición. Se puede encontrar un primer indicio de esta «estructura» en el concepto de *huella* que utilizan dos autores contemporáneos: Jacques Derrida (1930-2004) y Emmanuel Lévinas (1906-1995). No se va a valorar un estudio concienzudo sobre ambas diferencias pero encontramos que estos dos autores judíos utilizan este concepto como equivalente al concepto de tradición<sup>37</sup> que aquí estamos utilizando. La *huella* es una marca que nos permite ir a un pasado del pasado, espacio en el que se articulan todos los tiempos, que se gesta la relación con el otro y en el que germina la concepción del espacio. Se trata de una marca de significación, de comprensión, de posibilidad pero al mismo tiempo se borra a sí misma. Se trata de una estructura de cambio, de semilla que germina y que muere. Derrida precisamente sobre la cuestión que aquí nos

---

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Para estudiar en más detalle este concepto en ambos autores se recomienda ver por un lado: Jacques DERRIDA, “Freud y la escena de la escritura” en *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989; también se puede ver Jacques DERRIDA, *De la gramatología*, Siglo Veintiuno editores, Buenos Aires, 1970. Por otro lado se recomienda: Emmanuel LÉVINAS, “La significación y el sentido” en *Humanismo del otro hombre*, trad. de Daniel Enrique Guillot, Siglo Veintiuno Editores, México, 1974, pp.72-83.



concierno destaca que en la huella transita el movimiento del tiempo como movimiento de represión originaria:

Este borrarse la huella no es solo un accidente que puede producirse aquí o allí, ni incluso la estructura necesaria de una censura determinada que amanece tal o cual presencia: es la estructura misma que hace posible, como movimiento de la temporalización y como auto-afección pura, algo que puede llamarse la represión en general, la síntesis originaria de la represión originaria y de la represión «propriadamente dicha» o secundaria<sup>38</sup>.

La huella es una estructura que contiene la contradicción. En ese borrar(se) que para Derrida es un rasgo fundamental de la huella, de la tradición, de la desaparición del verdadero *self*, florece la represión. La represión es una consecuencia del desbordamiento, de lo inabarcable de situarse próxima en un plano de omnipotencia. Lévinas lo expone de la siguiente manera.

La huella sería la indelebilidad misma del ser, su omnipotencia frente a toda negatividad, su inmensidad incapaz de encerrarse en sí y, en cierto modo, demasiado grande para la discreción, para la interioridad, para un Sí<sup>39</sup>.

Aquí es donde se puede advertir la trampa omnipotente de la tradición. Por ello, no puede quedar reducida a una forma de volver al pasado reivindicando otra época debido a un síndrome temporal de rechazo por inadaptación a lo moderno, una «neurosis retro», que te lleva a una infructuosa reinstauración y recreación de una época gloriosa o nutritiva, o bien a quedarse en una *falsa nostalgia* de un tiempo nunca vivido u olvidado. Aunque, no se pueda obviar que en esta búsqueda de lo perdido es donde se asentarían los procesos de

---

<sup>38</sup> DERRIDA, “Freud y la escena de la escritura”, p. 315.

<sup>39</sup> LÉVINAS, “La significación y el sentido”, p.81.

sublimación y creatividad según Hanna Segal (1918-2011) tal y como nos cuenta Rodríguez Piedrabuena<sup>40</sup>.

En este caso, volver al mundo pre-científico y pre-racional se encuentra motivado por la urgencia de pensar qué relación debe de establecerse entre la ciencia de la política moderna con el progreso ante la amenaza latente del *coup d'état*, que se manifiesta en la arquitectura de la ciudad a través del imparable desarrollo tecnológico.

Repensar el vínculo con el progreso está generando intensos debates sobre el rol de las artes y las humanidades en estos nuevos escenarios, y tal vez uno de los planteamientos que se debe de exponer, es el de si nuestra ciencia tal vez no sea una ciencia del progreso, lo que no implica cerrar el mundo al futuro o a no creer o tener esperanza en él. Además este retorno también permite plantear una nueva sabiduría para los futuros escenarios que sea útil para nuestras ciudades y ciudadanos. No toda vuelta al pasado que se presenta como una crítica al progreso, al nihilismo o al hombre técnico, característico de autores del siglo veinte que abordan esta cuestión, supone realmente una salida de este progreso.

La tradición es un laberinto en el cual es fácil perderse para volver nuevamente a la senda que se quería abandonar. Estas próximas líneas pretenden abordar brevemente esta cuestión a través de dos tratamientos que se conciben antagónicos: la «*destruktion*» de Martin Heidegger y el «*retorno*» de Leo Strauss. Esta distinción, entre ambos proyectos, no ha sido muy remarcada a pesar de la relevancia que presenta. Los últimos estudios<sup>41</sup> que podemos encontrar sobre la obra de Leo Strauss sitúan el «*retorno*» como sinónimo de

---

<sup>40</sup> Cfr. RODRÍGUEZ PIEDRABUENA, *La mente de los creadores. Un estudio de los procesos creativos desde la neurociencia y la psicología*, p.99.

<sup>41</sup> En algunas obras presentes sobre el pensamiento de Leo Strauss se muestra una actitud demasiado prudente y respetuosa, y, en algunos momentos, excesiva por el pensamiento de Martin Heidegger. Se destacan las diferencias entre Strauss y Heidegger pero finalmente se acaba por resaltar las similitudes de ambos proyectos, sobre todo en una cuestión tan relevante como en el tratamiento de la tradición. Steven B. Smith muestra algunos ejemplos: “Ferry afirma audazmente que la crítica política de Leo Strauss sobre la modernidad es alimentada por los presupuestos filosóficos de la fenomenología heideggeriana” [“Ferry asserts boldly that Strauss’s political critique of modernity is ‘fueled by’ the “philosophical presuppositions” of Heideggerian phenomenology”]. Steven B. SMITH, *Reading Leo Strauss: politics, philosophy, Judaism*, University Chicago Press, Chicago and London, 2006, p. 110. Por otro lado podemos ver una actitud similar en Gregorio LURI, *Erotismo y prudencia. Biografía intelectual de Leo Strauss*, Encuentro, Madrid, 2012, pp. 63-82.

«destrucción», y otros que matizan diferencias mayores no llegan a plantear esta cuestión de una forma más detallada. Esta relación que ha podido quedar infravalorada se encuentra reducida a la de los propios lazos temporales y situacionales en los que la sombra del profesor de la Universidad de Marburgo reduce a la nada a la del por aquel entonces joven estudiante de filosofía de esa universidad<sup>42</sup>. A pesar de esta situación, se pueden encontrar voces que han considerado que sobre esta relación más que una influencia teórica de uno sobre otro, prefieren hablar de un diálogo silencioso<sup>43</sup>. No hay que olvidar el valor de los silencios<sup>44</sup> en la obra de Strauss. El profesor Steven B. Smith es defensor de esta postura poniendo en evidencia los silencios de Strauss sobre la filosofía alemana. Es precisamente sobre la entrada de estos silencios, sobre la que se va a ir componiendo este capítulo.

De esta particular relación la primera pregunta que surge es sobre el por qué surge la necesidad de relacionar aparentemente dos proyectos intelectuales diferentes en sus bases y preocupaciones. No hay que olvidar que la obra de Leo Strauss queda circunscrita al ámbito de la filosofía política; mientras que Martin Heidegger su preocupación gira en torno a la denominada ontología, que abiertamente reniega de la política y de la ética en su proyecto intelectual. Smith considera que la ética fue movida deliberadamente por Heidegger del centro de su pensamiento. Este rechazo según este autor estaba motivado

---

<sup>42</sup> La admiración primigenia que pudo sentir Leo Strauss por Heidegger cuando era un joven estudiante y doctor en filosofía en Alemania no pueden servirnos como argumentos para equiparar ambos proyectos. Cfr. Ibidem. La generación de pensadores de Strauss quedó deslumbrada por la inteligencia del entonces joven profesor Heidegger que desafiaba el neokantismo predominante en la academia alemana. De hecho, Strauss ni siquiera llegó a ser alumno de Heidegger aunque sí que llegó a ser asistente de alguna de sus clases, aunque eso sí, sin comprender ni una sola palabra según nos cuenta Luri. Ibid., p. 65.

<sup>43</sup> Estudios recientes sobre la obra de Strauss como el de Steven B. Smith afirman que la contraparte discursiva es Heidegger, señalando que su obra establece un diálogo con *ser y tiempo*: “Casi se podría decir que Heidegger es la presencia anónima a la que o contra la que se dirigen todos los escritos de Strauss” [“One could almost say that Heidegger is the unnamed presence to whom or against whom all of Strauss writings are directed”]. SMITH, *Reading Leo Strauss: politics, philosophy, Judaism*, p. 109. Siguiendo en esta línea Claudia Hilb sostiene que concretamente el capítulo uno de *Natural Right and History* (1953) va dirigido a Heidegger, a pesar de que no hay ninguna referencia explícita hacia él. Cfr. Claudia HILB, “Introducción al derecho natural en historia” en Leo STRAUSS, *Derecho natural e historia*, Prometeo, Buenos Aires, 2014, p. 22.

<sup>44</sup> Cfr. Steven B. SMITH, *Reading Leo Strauss: politics, philosophy, Judaism* University Chicago Press, Chicago and London, 2006, p. 108.

por considerar a la ética como una forma de dogmatismo moderno y el Ser por tanto debía ser la preocupación del hombre, estando este a su disposición y no al revés<sup>45</sup>.

La filosofía es la ciencia del ser. Por filosofía entenderemos de ahora en adelante «filosofía científica» y nada más. De acuerdo con esto, todas las ciencias no filosóficas tienen como meta el ente, y ciertamente, de tal manera, que este se les presenta de antemano siempre como ente<sup>46</sup>.

De esta forma ya podemos advertir un *Ser* que pretende ser «liberado» que se presenta al margen de la ética y de la política. Como veremos posteriormente las consecuencias que tiene para el pensamiento político son de gran importancia.

Michael Gillespie un discípulo de Strauss en la Universidad de Chicago es quien expone la relevancia de este autor para la filosofía política en un texto que aparece en una obra coordinada por Leo Strauss y Joseph Cropsey (1919-2012), *Historia de la filosofía política*, libro que una de sus novedades es la propia inclusión del filósofo del bosque, capítulo que, precisamente cierra la obra. No se puede considerar este dato como algo meramente anecdótico en un investigador tan profundo y cuidadoso como Leo Strauss. Es de destacar que posiblemente es la única obra en historia de la teoría política que lo incluyó. Se puede comprobar esta ausencia si uno acude a los clásicos manuales de historia de esta materia de George H. Sabine (1880-1961) o de Jean Touchard (1918-1971); así como en el ámbito

---

<sup>45</sup> “Heidegger había movido sistemática y deliberadamente a la ética del centro de su filosofía. Uno puede buscar en vano el equivalente heideggeriano del punto medio aristotélico o del imperativo categórico kantiano. Heidegger rechazó la ética porque pensaba que era una forma más del racionalismo dogmático, poniendo al Ser al servicio del hombre y no al revés. El regreso al problema del derecho natural no fue una aplicación de las ideas heideggerianas, sino una corrección radical a la ceguera de Heidegger sobre las dimensiones morales y políticas de la situación humana. Una conciencia de la primacía del lo político es, sobre todo, lo que distingue a Strauss de Heidegger. [“Heidegger had systematically and deliberately removed ethics from the center of philosophy. One can search in vain for the Heideggerian equivalent of the Aristotelian golden mean or the Kantian categorical imperative. Heidegger rejected ethics because he thought it was one more form of dogmatic rationalism, putting Being in the service of man and not the other way round. The return to the problem of natural right was not, then, an application of heideggerian ideas, but a radical correction of the blindness of Heidegger to the moral and political dimensions of the human situation. An awareness of the primacy of the political is, above all, what distinguishes Strauss from Heidegger”]. Ibid., p.120.

<sup>46</sup> Martin HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid, 2000. p. 38.

hispanico mas reciente los volúmenes de Fernando Prieto (1933-2006) y la obra conjunta en la que participan una variedad de profesores de teoría política e historia de las ideas, coordinada por Fernando Vallespín. En ninguno de estos aparece. Es de destacar que una obra de mismo espíritu original y renovador para la teoría política como *Politics and vision* de Sheldon S. Wolin (1922-2015) tampoco incluye a Heidegger.

### Entre Jerusalén y Roma

Uno de los aspectos que intenta abordar Leo Strauss en su vasta obra es la de comprender los motivos del derrumbe del racionalismo contemporáneo<sup>47</sup>, o dicho con sus palabras, entender por qué se encuentra «acabado» junto a sus múltiples formas como el positivismo, el idealismo alemán o el romanticismo<sup>48</sup>. Preocupado por la deriva que este había adoptado en la primera mitad del siglo veinte, y que él observa a través de la ciencia empírica en su vertiente politológica, se ve con la obligación de retornar a los orígenes de este racionalismo situado en Sócrates, para estudiar las implicaciones que estaba teniendo en la actualidad de la teoría política y de la propia ciencia de lo público.

Más allá de los vínculos personales afectivos que pudieron llegar a tener, Strauss con Heidegger, o del respeto intelectual que se profesasen<sup>49</sup>, el punto de partida desde el cual debemos partir es la tradición desde la que emana el *self* de cada uno. La condición de refugiado de Strauss en Estados Unidos sensibiliza su apertura y cuidado hacia su *verdadero self*. En el comienzo de una de sus principales obras, *Derecho Natural e historia* publicada en 1953, es donde tal vez mejor exponga esta orientación y nos marque la necesidad de creación como un cuidado de la propia salud, como una forma de protegerse frente a un

---

<sup>47</sup> Cfr. Leo STRAUSS, “El problema de Sócrates: cinco conferencias”, en *El renacimiento del racionalismo político clásico*, Amorrotu Editores, Buenos Aires, 2007.

<sup>48</sup> Carta de Leo Strauss a Gershom Scholem del 11 de agosto de 1960 en Leo STRAUSS y Gershom SCHOLEM, *Correspondencia 1933 – 1973*, introducción, traducción y notas de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2009, pp. 99-100.

<sup>49</sup> Siendo profesor de la Universidad de Chicago, a pesar la repugnancia que podía sentir por la militancia nazi de Heidegger jamás negó su valor filosófico, aunque en sus clases se refería a él como el innombrable provocando suficiente interés en su obra para que cualquier alumno ávido de conocimiento fuese de inmediato a la biblioteca tal y como expone George Steiner. Véase: LURI, *Erotismo y prudencia*, pp.70-71.

mundo hostil y violento<sup>50</sup>. Aunque el *exilio* o la huida, en la tradición judía tienen un componente creador, no es una garantía plena para un retorno creativo. En esta obra advierte que:

[S]ería la primera vez que una nación, vencida en el campo de batalla y anulada como lo fue en tanto ser político, haya privado a sus vencedores del fruto más sublime de la victoria, imponiendo sobre ellos el yugo del propio pensamiento. Más allá de lo que pueda ser verdadero respecto del pueblo estadounidense, lo cierto es que la ciencia social estadounidense ha adoptado la misma actitud hacia el derecho natural que, una generación atrás, aún podía ser descrita con alguna plausibilidad como característica del pensamiento alemán<sup>51</sup>.

En esta crítica al pensamiento alemán nos indica precisamente la porosidad de la tradición, la estructura de huella de la que hablábamos antes. Además esta crítica al pensamiento alemán le sitúa sin ninguna duda en la tradición judía. De aquí que el propio concepto de «retorno» sea un concepto hebreo, y que no tenga ningún vínculo con la tradición de la filosofía alemana.

«Retorno» es la traducción de la palabra hebrea *t' shuvah*. *T' shuvah*, tiene un significado común y uno enfático. Este último se vierte al inglés como «arrepentimiento». El arrepentimiento es retorno, el regreso del mal camino al bueno. Esto implica que una vez estuvimos en el buen camino, antes de emprender el mal camino<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Cfr. RODRÍGUEZ PIEDRABUENA, *La mente de los creadores. Un estudio de los procesos creativos desde la neurociencia y la psicología*, p. 164.

<sup>51</sup> Leo STRAUSS, *Derecho natural e historia*, Prometeo, Buenos Aires, 2014. p. 62.

<sup>52</sup> Leo STRAUSS, “Progreso o retorno”, en *El renacimiento del racionalismo político clásico*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2007, p. 317.

Para Strauss este retorno tiene una vital importancia en el aprendizaje de aquellos que son más jóvenes, porque son los que se encuentran más próximos al futuro. Se trata de la forma de relacionarse con ese tiempo venidero. No hay que olvidar como nos recuerda Walter Benjamin (1892-1940) que a los judíos les estaba prohibido investigar el futuro. Y no por ello, este tiempo carece de significado<sup>53</sup>. No obstante la puerta del Mesías siempre está abierta. El progreso desde ya hace más de un siglo es la esperanza de la redención, y ese Mesías redentor parece ya indudablemente en los productos tecnológicos.

La redención consiste en el retorno de los más jóvenes, los más alejados del pasado, los más futuros, por así decirlo, a la condición prístina. El pasado es superior al presente. Esta idea es, entonces, perfectamente compatible con la esperanza en el futuro. Pero, ¿acaso la esperanza de redención -la expectativa del Mesías - no asigna un lugar mucho más elevado al futuro que al pasado, por venerable que sea?<sup>54</sup>.

La necesidad de plantear en los jóvenes la tradición se encuentra motivada en que es el periodo vital de tratar los gobiernos y los desgobiernos del *self*. Es un periodo de aprendizaje y desmontaje de las propias taras que surgen de la educación recibida, y de la experiencia de los primeros años de vida. El pensamiento surge de la experiencia individual. Toda forma de comprender los espacios públicos surge de nuestra relación con la experiencia<sup>55</sup>. Aunque a toda forma de pensamiento también se le presupone un suelo

---

<sup>53</sup> “Se sabe que a los judíos les estaba vedado investigar el futuro. En cambio, la Torá y la oración los instruyen en la remembranza. Esta les desencantaba el futuro, al que sucumben aquellos que buscan información en los adivinos. Pero no por ello el futuro se les volvía un tiempo homogéneo y vacío a los judíos. Pues en él, cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entrar el Mesías”. Walter BENJAMIN, “apuntes sobre el concepto de historia”, en *Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, trad. de Pablo Oyarzun Robles, Editorial LOM, Santiago (Chile), p. 66.

<sup>54</sup> STRAUSS, “Progreso o retorno”, p. 318.

<sup>55</sup> Harold D. Lasswell (1902-1978) en su obra *Psychopathology and Politics* elabora una fórmula para describir la historia del desarrollo del hombre político:  $p \{d\} r = P$ . “ $p$  equivale a los motivos privados;  $d$  designa el desplazamiento sobre un objeto público;  $r$  la racionalización en función del interés público;  $P$  el hombre político; y  $\{ \}$  equivale a ‘transformado en’”. Harold D. LASSWELL, *Psicopatología y política*, traducción del Dr. Gregorio Aráoz, Paidós, Buenos Aires, 1963, pp. 82-84.

sobre el que este brota, este suelo es la tradición. La cual se va a convertir en un fantasma o espectro siempre presente que vigila sin ser visto, y que influye en nuestro gobierno.

Cabría pensar que en una época de apología a la juventud, asociada al futuro y al progreso, el reconocimiento de la propia tradición se encuentra cada vez más cerrado. Y quien sabe si tal vez únicamente preparado para ser consumido como *conserva cultural*, como un producto del pasado para su uso según convenga el momento y a las autoridades. Esta predisposición al consumo se puede considerar propiciada por las raíces católicas que se pueden manifestar de dos formas: En primer lugar, el ritual religioso que sobrevive generación tras generación en las comunidades políticas permite mantener un orden en el tiempo, una jerarquía social y una determinada predisposición para entender el espacio público. Este silencio ordenador trasciende al de la propia festividad litúrgica, y aunque este fuese eliminado por alguna que otra autoridad, las prácticas comunitarias se manifestarían de otra forma a través de otras actividades. En segundo lugar, y en relación a esta última parte, los movimientos secularizadores convierten esta tradición en una reivindicación cultural propia del territorio frente a determinados usos culturales homogeneizadores o bien ante la imperante y amenazante lógica económica. De esta forma, conservadurismo y progresismo se entremezclan en un producto en el que la tradición pasa a ser encajada en la estructura del cambio permanente.

En este avanzar, el único retorno que aparece en el horizonte del hombre moderno es el «retorno» a la juventud. No sin antes forzar un avance para que ese retorno se presente como una necesidad existencial. A los niños cada vez se les despoja antes de su infancia, y la adolescencia busca ser interrumpida lo antes posible por ser un periodo de ensimismamiento letárgico, para ser incluida lo antes posible en el sistema de producción y cambio controlado. No es de extrañar que el fin de esa adolescencia, por lo general coincida, cuando se finalizan los estudios, suponga una ruptura extraordinariamente fuerte.



Aquí aparecen mecanismos nuevos que van a canalizar esa tendencia a la asociación grupal y a los movimientos en unidades o partículas más pequeñas, en una nueva forma de organizar la vida cotidiana entre la *pareja paranoide*<sup>56</sup>, los grupos sociales de ocio y tiempo libre o los de trabajo.

El cambio, heredero del progreso, mantiene ese espíritu en un *continuum fóbico* de huida hacia delante y de desgarró. Por otro lado, el adulto que busca ese retorno a la juventud se encuentra desdibujado y atravesado por una falsa adolescencia no vivida, que desemboca en una ansiedad y movimiento permanente. En todo este proceso, el mediador del cambio, es el producto tecnológico que incluso con los nuevos desarrollos virtuales permite crear nuevos escenarios fantasiosos donde uno tiene todas las variables de control. El arrepentimiento queda expulsado ante los nuevos mediadores que permiten subsanar e incluso recrear nuevas realidades virtuales fruto de las *fantasías de omnipotencias*<sup>57</sup>.

Este ciudadano que vive continuamente en el futuro, siempre abierto al cambio que va a venir, al cambio deseado y redentor, sitúa en ese futuro su estilo de vida. El vínculo entre el mundo interno y la experiencia queda roto por un presente no reconocido que se intenta proyectar en un futuro que nunca llega.

La teología del progreso crea un modelo de tiempo en el que indeleblemente quedan unidas la juventud y el futuro. Es esta la encrucijada en la que se encuentra el hombre moderno y en el que la tradición se encuentra completamente expulsada. La tradición judía, que es el marco en el que nos encontramos, nos introduce el concepto del *anacronismo* que nos permite acercarnos a ella.

---

<sup>56</sup> Cfr. Javier ROIZ, "De la sociedad vigilante a la sociedad gansteril": *Foro Interno. Anuario de Teoría política*, vol. 15 (diciembre de 2015), pp. 18-20.

<sup>57</sup> Se recomienda para un estudio detallado sobre la cuestión de la omnipotencia en la ciencia política ver: Juan DORADO ROMERO, *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*, tesis doctoral dirigida por Javier Roiz Parra, Departamento de Ciencia Política y de la Administración II, Universidad Complutense, Madrid, noviembre de 2015.

El judaísmo es una no-coincidencia con su tiempo en la coincidencia: es, en el sentido radical del término, un *anacronismo*, la simultaneidad de una juventud atenta a lo real e impaciente por cambiarlo y de una vejez que lo ha visto todo y se remonta al origen de las cosas. La preocupación por adecuarse al propio tiempo no es el imperativo supremo de lo humano, pero sí una expresión característica de la modernidad. Esta preocupación es renuncia a la interioridad y a la verdad, resignación ante la muerte y, en las almas pequeñas, contentamiento en el gozo<sup>58</sup>.

La tradición es la que hace a la palabra de Dios aplicable en el tiempo<sup>59</sup>, en el presente. Lo que expone una comprensión del tiempo menos agresiva a la identidad humana, y por lo tanto menos susceptible al desgarró y a la ruptura psicótica, así como una protección a las fantasías omnipotentes y a una vida fundamentada en el eterno movimiento y la adhesión a grupos, clubs, entidades.

Lo que tiene significado, sentido y forma no es propiamente la palabra misma, sino la *tradición* de esas palabras, su medición y reflexión en el tiempo. Esta tradición, que tiene su propia dialéctica, se transforma y eventualmente se convierte en un dulce y leve susurro, y pueden darse épocas, como la nuestra, en la que ya no puede ser transmitida, y esta tradición enmudezca. Esta es, pues, la gran crisis del lenguaje en la que estamos inmersos: que no alcanzamos a aprehender ni la última punta de aquel secreto que una vez habitó<sup>60</sup>.

La lógica racional que se impone entre comunicación y experiencia construye una esclavitud interna para que la concepción del tiempo del progreso pueda fluir. La cierra a

---

<sup>58</sup> Emmanuel LÉVINAS, "Judaísmo y tiempo presente", en *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, trad. de Juan Haidar, Caparrós Editores, Madrid, 2004, p. 264.

<sup>59</sup> Cfr. Gershom SCHOLEM, "Algunas consideraciones sobre teología judía en este tiempo", en «*Hay un misterio en el mundo*». *Tradición y secularización. Una Conferencia y un diálogo*. Editorial Trotta, Madrid, 2006, p. 21.

<sup>60</sup> Gershom SCHOLEM, *Lenguajes y cábala*, Editorial Siruela, Madrid, 2006, p. 99.

una interpretación creativa de la misma que se encuentra motivada por la búsqueda de lo bueno y lo deseable. Pero como explica Strauss, esta es rechazada por la distinción progresista – reaccionario<sup>61</sup>. El cierre de la tradición en un museo la convierte en historia, perdiendo su potencial teórico.

Esta concepción del tiempo en la obra de Leo Strauss puede plantear ciertas dificultades de partida en un proyecto de teoría política. El marcado carácter hebreo, el denominado proceso secularizador, y el rechazo de la espiritualidad suponen importantes dificultades para una materialización efectiva. No obstante, a pesar de este rechazo al dios bíblico, nos cuenta Strauss, se ha preservado su moralidad<sup>62</sup>. En esta relación con la divinidad que es constante en la tradición como hemos podido ver por su estructura de *huella*, uno de los principales problemas que surge es la gestión de la omnipotencia. No hay que olvidar que en la tradición judía el único *locus* generador de orden de la existencia humana queda concentrado en Dios. Este *locus* se encuentra situado en un más allá al que los hombres no tienen acceso<sup>63</sup>. Con la omnipotencia expulsada de la tierra y la necesidad de retornar a la tradición, la cuestión que surge a Strauss es cómo engarzar una tradición libre de omnipotencia fuera de la propia comunidad religiosa. Fuera de Israel. Esta parece ser la preocupación y el objetivo del *derecho natural*. Porque no podemos olvidar que: “[e]l verdadero doctor de la Ley es el que está vinculado a la Tradición por su propia investigación”<sup>64</sup>. Strauss es portador de una tradición que se revela en su hacer cotidiano, en la teoría política. Dentro de un mundo «secular» en la que el cristianismo ha conformado las principales instituciones públicas.

---

<sup>61</sup> STRAUSS, “¿Progreso o retorno?”, p. 331.

<sup>62</sup> Ibid., pp. 331-332.

<sup>63</sup> Cfr. Silvina VÁZQUEZ MARTÍNEZ, *Identidad y Reconocimiento. Un estudio sobre los espacios públicos internos de la política*, tesis doctoral dirigida y tutorizada por Josep Maria Esquirol i Calaf, Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona, 2017, pp. 42-43.

<sup>64</sup> Gershom SCHOLEM, “Revelación y tradición, categorías religiosas del judaísmo”, en *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, trad. de José Luis Barbero, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 92.

Un año antes de la publicación de posiblemente su principal obra, *Natural Right and History* en 1953, el 5 de febrero de 1952 escribe una carta a su amigo Gershom Scholem. En ella le expone que se está planteando un nuevo retorno que no tenga relación con el sentido hebreo de «arrepentimiento», sino que siguiendo sus palabras *on revient toujours*<sup>65</sup>, y que Scholem parece tener anotado que se refiere a la epístola de Horacio, I, 10, 24.

Merece la pena detenerse un momento aquí. La predilección de Strauss por las genuinas y creativas ficciones de crímenes hace que su obra adquiriera el estilo más propio de la novela negra. Siguiendo este hilo resulta apropiado pensar por un momento que esta referencia al poeta romano Quinto Horacio Flaco (65 a. e. c. – 8 a. e. c.) no se trate de una mera referencia estética de adorno epistolar, o bien de una simple muestra de erudición, cuando se analiza detenidamente esta carta. Sino que por el contrario nos indica que pueda tratarse de una apertura de la teoría política al mundo latino, una forma de superar la tensión entre Atenas y Jerusalén. No obstante su obra posterior no giró sobre el pensamiento en Roma, ni siquiera la *ciudad eterna* aparece en gran medida en su obra. De hecho, es en *Derecho natural e historia* donde sí se pueden encontrar más referencias pero no de la relevancia de sus vecinas y coetáneas mediterráneas.

En la carta, Horacio, que vive en el campo, se dirige a su amigo el también poeta Marco Aristio Fusco (*circa* siglo I a. e. c) que por el contrario lo hace en la ciudad. Se da a entender que son grandes amigos, a pesar de llevar dos estilos de vida diferentes. Horacio dice que son “casi gemelos de espíritus fraternos”<sup>66</sup>. El tema que se va a desarrollar es la relación entre la vida campesina y citadina.

Es de resaltar que Strauss utilice esta carta para dirigirse también por carta a su buen amigo y posiblemente de espíritu fraterno Scholem que vive en Jerusalén. La

---

<sup>65</sup> Carta de Leo Strauss a Gershom Scholem, del 5 de febrero de 1952, en Leo STRAUSS y Gershom SCHOLEM, *Correspondencia 1933 – 1973*, Eric Voegelin y Leo Strauss. *Fe y filosofía. Correspondencia 1934 – 1964*, ed. y trad. de Antonio Lastra y Bernat Torres Morales, Trotta, Madrid, 2009, p. 75.

<sup>66</sup> HORACIO, *Epístolas*, edición bilingüe de Horacio Silvestre, Ediciones Cátedra, Madrid, 2003, I, 10, 3-4, p. 405.

correspondencia entre ambos autores representa la relación entre filosofía y teología. La ciudad es donde viven los filósofos. La salida del mundo urbano de Horacio es un retorno a la naturaleza, que se puede entender en un retorno a la tradición. ¿Pero en qué sentido está hablando aquí de naturaleza y de tradición? ¿Qué nuevo retorno puede estar buscando?

Tú conservas el nido, yo alabo del campo ameno  
los ríos, las piedras revestidas de musgo y el bosque.  
¿Qué quieres? Estoy vivo y soy el rey en cuanto dejo  
eso que tú elevas al cielo con la general aprobación y  
cual fugitivo rechazo las tortas rituales del sacerdote:  
sólo necesito pan, preferible a los pasteles de miel<sup>67</sup>.

La ciudad no solo es el lugar para la filosofía sino también para la teología. Esta se encuentra consagrada a sus dioses (instituciones, familia, modelo de organización social), a la piedad, y vivir de acuerdo a ellas te ofrece seguridad y riqueza material, pero pierdes toda libertad. Se trata de una vida temerosa a la mala fortuna, así como el miedo a la creación de un proyecto originario y propio. A la posibilidad de iniciar algo nuevo. El término latino *natura*, a diferencia de la *physis* griega que significa crecer o brotar y del cual no se puede extraer una equivalencia exacta, significa nacimiento<sup>68</sup>. Un ejemplo de ello lo podemos leer cuando Tito Lucrecio Caro (99 a. e. c.- 55 a. e. c.) en su *Rerum Natura* invoca nada más iniciar su poema sobre la naturaleza a Venus, madre de los romanos, diosa de la fertilidad y el amor<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Ibid., I, 10, 6-11, p. 405.

<sup>68</sup> Cfr. Francisco SOCAS, “Introducción” en LUCRECIO, *La naturaleza*, presentación y trad. de Francisco Socas, Gredos, Madrid, 2010, pp.10-11.

<sup>69</sup> Cfr. LUCRECIO, *La naturaleza*, presentación y traducción de Francisco Socas, Gredos, Madrid, 2010, 1-42, pp. 49-51.

Se podría hablar de una búsqueda de ese segundo nacimiento que luego veremos en el capítulo segundo. Epicuro (*circa* 341 a. e. c. –270 a. e. c.), que tiene una repercusión muy relevante en el mundo latino y en Horacio, no solo expulsó a los dioses de los designios de la naturaleza sino que además nos cuenta que “nada nace de lo que no existe, puesto que, si así fuera, cualquier cosa habría nacido de cualquier cosa, sin necesitar para nada semilla alguna”<sup>70</sup>. Este retorno a la naturaleza no pretende partir de un sentimiento de culpa sino de una búsqueda de lo que posteriormente veremos de lo *materno* como lo nutritivo para la identidad humana. De aquello que se encuentra, de la semilla, en la interioridad humana. La naturaleza nos muestra que no somos completos por naturaleza debido a lo contingente y perecedero de nuestros cuerpos<sup>71</sup>. Esta salida a la intemperie no supone una recreación bucólica y utópica de la vida en la naturaleza, sino una apertura al cambio y a la felicidad. Ahora sí, haciendo referencia a la cita de la carta: “Podrás echar a la naturaleza a horcajadas, que volverá, / furtivamente romperá los tontos desdenes y vencerá”<sup>72</sup>. Es necesario, según Epicuro, obedecer y colmar las necesidades de la naturaleza siempre y cuando se desprecien las perjudiciales<sup>73</sup>. Desde la ciudad se comprende que en tiempos de fortuna somos desafortunados, y lo máspreciado es la búsqueda de esa fortuna. Pero en la naturaleza, como se puede ver en Horacio, hay un rechazo a la piedad de la ciudad. Posiblemente influenciado por Epicuro, el cual nos enseña que se debe de tener poca estima a los dones de la fortuna. Aquello que proviene de la fortuna debe de recibirse con moderación. El conocimiento de la naturaleza comulga con la fortuna<sup>74</sup> porque supone el conocimiento y el cuidado de lo cotidiano.

---

<sup>70</sup> EPICURO, “Epístola de Epicuro a Heródoto”, en *Obras completas*, edición y traducción de José Vara, Editorial Cátedra, Madrid, 2014, 38, p.51.

<sup>71</sup> Cfr. Ibid., 71, p. 66.

<sup>72</sup> HORACIO, *Epístolas*, I, 10, 24-25, p. 407.

<sup>73</sup> Cfr. EPICURO, “Fragmentos” “Sentencias vaticanas”, 21, p.100.

<sup>74</sup> Cfr. EPICURO, “Fragmentos cuyo lugar se ignora”, 77, p.119.

No quien no sabe comparar con pericia los vellones  
empapados del fuco de Aquino con la púrpura de Sidón  
más certeramente recibirá daño y más cercano a la médula  
que quien no pueda distinguir lo falso de lo verdadero<sup>75</sup>.

Resulta de mayor importancia el cuidado cotidiano que el que no sepa distinguir lo verdadero de lo falso. En este sentido Epicuro expone que “es mejor que yerre el juicio que ha sido bien examinado antes que resulte correcto el examinado mal por culpa de éste”<sup>76</sup>. Por lo tanto, queda claro que la verdad o la falsedad de la ciudad es aquella generada por los propios dioses. El artificio de la ciudad montada sobre la piedad es una forma de intentar dominar la naturaleza. Y al igual que la fábula del ciervo y del caballo<sup>77</sup>, que también se puede encontrar en Esopo (600 a. e. c.-564 a. e. c), el humano queda sometido finalmente por los propios artefactos que construye para dominar la naturaleza. Al final, como explica Epicuro, el humano prefiere saber que se encuentra sometido a una mitología de los dioses donde hay una aparente razón que ser esclavo de un Destino incierto. El reconocimiento de la naturaleza, no solo supone entender que hay cosas que suceden por necesidad, otras por azar y otras por nosotros mismos<sup>78</sup>, sino que en ella se encuentra el verdadero *self* de cada uno. De hecho, el poeta utiliza la metáfora de los zapatos, en la que cada hombre debe de encajarse los zapatos propios a su hacienda<sup>79</sup>. Es decir, la acción tiene que partir del reconocimiento de la situación contingente y limitada de cada ser humano, para de esta forma evitar, tropezar o tener molestias corporales debido a una utilización inadecuada de nuestro calzado. Porque como termina diciendo Horacio: “feliz con tu suerte vivirás sabiamente”<sup>80</sup>.

---

<sup>75</sup> HORACIO, *Epístolas*, I, 10, 26-29.

<sup>76</sup> EPICURO, “Epístola de Epicuro a Menecio”, 134, p.92.

<sup>77</sup> Cfr. HORACIO, *Epístolas*, I, 10, 34-38.

<sup>78</sup> Cfr. EPICURO, “Epístola de Epicuro a Menecio”, 133, p.91

<sup>79</sup> Cfr. HORACIO, *Epístolas*, I, 10, 43-44, p. 407.

<sup>80</sup> Ibid., I, 10, 44, p.409.

Retomando el hilo *straussiano* después de esta digresión en la poesía de Horacio nos puede ayudar más a comprender el sentido de este nuevo retorno. En el que una salida de la propia ciudad también es un acercarse a Jerusalén. En el prefacio de 1971 a la séptima edición a *Derecho natural e historia*, dos años antes a su fallecimiento, el profesor Strauss sigue manteniendo que:

Nada de lo que he aprendido ha hecho tambalear mi inclinación a preferir el «derecho natural», especialmente en su forma clásica, por sobre el relativismo reinante, positivista o historicista. Para evitar un común malentendido, debo agregar la observación de que la apelación a una ley superior, cuando esa ley es comprendida en términos de «nuestra tradición» y no de la «naturaleza», es de carácter historicista, si no de intención historicista<sup>81</sup>.

No puede pensarse la tradición en términos greco-cristianos. Esta aproximación a la naturaleza en Roma como retorno ayuda a comprender esta última afirmación que puede resultar desconcertante, porque la naturaleza es una invención del mundo griego. En la tradición hebrea la cuestión de la naturaleza o de ley natural resulta un asunto controvertido y polémico. Debido a que en la Biblia no se puede encontrar este concepto. Entre los propios hebraístas destacan esta conflictividad. Por lo tanto todavía no podemos abandonar el retorno en el autor alemán. Christine Hayes plantea la posibilidad de que hay que esperar hasta el siglo quince para encontrar a un pensador judío, José Albo (1380-1444), que utilice el concepto de «ley natural»<sup>82</sup>. Aunque por otro lado contrapone los trabajos de David Novak, que vendrían a replantear esta idea. No obstante independientemente de cuándo entra la ley natural en el discurso hebreo, queda patente los

---

<sup>81</sup> STRAUSS, *Derecho natural e historia*, p. 57.

<sup>82</sup> Cfr. Christine HAYES, *What's Divine about Divine Law? Early Perspectives*, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2015, p. 329.



debates generados y la variedad múltiple de respuestas generadas sobre la adecuación de esta ley en el pensamiento judío<sup>83</sup>.

Lo que distingue a la Biblia de la filosofía griega es el hecho de que esta se basa en la siguiente premisa: que existe la naturaleza o las naturalezas, una noción que no tiene equivalente en el pensamiento bíblico. Debería señalarse que en hebreo bíblico no hay un término para designar la naturaleza: la palabra hebrea deriva muy indirectamente de un término griego equivalente a «naturaleza», *charakter*, *teva* en hebreo. De modo que, desde ese punto de vista, el problema, sería este: debemos remontarnos más atrás de ese descubrimiento o invención de la naturaleza, y a partir de ese punto quizá podamos llegar a una comprensión puramente histórica del antagonismo que estamos analizando. Añadamos, entre paréntesis, otro punto. La filosofía es la búsqueda de principios, es decir —y seamos bastante literales—, de los comienzos, de las cosas primeras. Esto es, por supuesto, algo común a la filosofía y al mito, y yo sugeriría por el momento que la primera, a diferencia del segundo, nace cuando la búsqueda de los comienzos se entiende a la luz de la idea de naturaleza<sup>84</sup>.

El propio concepto de naturaleza en hebreo se deriva de la palabra griega que significa imagen o estampa, así como de *teva* que también es un concepto hebreo que sirve para denominar el púlpito de las sinagogas sefardíes. Se puede comprender que la naturaleza es la manifestación divina, contingente, inaprehensible sobre la cual orientar y partir la ley. Es decir, la naturaleza no se convierte en el objetivo último de conocimiento sino que es el punto de partida. Además en la obra de Strauss se puede apreciar como el propio concepto de naturaleza es el hilo conductor que conecta la antigüedad con el

---

<sup>83</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>84</sup> STRAUSS, “Progreso o retorno”, p. 347.

presente. Como el lector puede estar intuyendo, la perspectiva desde la cual Strauss contempla entusiasmado los escenarios atenienses no es desde la propia Atenas, sino desde la *teva* del anfiteatro de la “Ciudad de Justicia, Villa-leal”<sup>85</sup>. Desde aquí se puede comprender a su vez el giro hacia la tradición latina, y la proximidad que esta presenta a la suya propia frente a la tradición griega:

De todos los pueblos de la Antigüedad, solamente dos, los Judíos y los Romanos, desarrollaron un sistema de jurisprudencia. Fue su pasión por el derecho lo que les caracteriza como los únicos pueblos de su tiempo que criticaron severamente —y en el caso de los judíos resistieron— los ataques de la cultura helénica. Para los griegos, la naturaleza era el más alto criterio de verdad y de ética; para los romanos y judíos, empero, el derecho era la autoridad suprema. Lo que explica por qué ninguno de ellos se mostrara interesado en la naturaleza o que fueran igualmente indiferentes a la ciencia. Para ellos, la más alta forma de expresión era la retórica, no la lógica. Por último, tanto romanos como judíos cultivaron sus propias historias nacionales antes que la historia “universal”, como lo hicieran los griegos<sup>86</sup>.

De esta forma el tradicional conflicto entre Atenas y Jerusalén se resuelve con la entrada de Roma en los mapas de la teoría política. La incorporación de Roma en el triángulo de la tradición: Grecia-tradición judía-cristianismo, puede comenzar a desenredar y a plantear nuevos escenarios en la teoría política. Una de las motivaciones del retorno es la recuperación de la ley:

---

<sup>85</sup> Cfr. ISAÍAS I, 26.2 en *Biblia de Jerusalén*, Nueva Edición, Totalmente revisada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009. Strauss utiliza esta misma denominación en véase Leo STRAUSS, “¿Qué es la filosofía política?” en *¿Qué es la filosofía política? Y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, p.77.

<sup>86</sup> José FAUR, “La ruptura del *logos*: Algunas observaciones sobre Vico y la tradición rabínica”, trad. de Enrique F. Bocardo: *Cuadernos sobre Vico*, n.º 7-8 (1997), pp. 265-266.

Rechazar el derecho natural equivale a decir que todo derecho es derecho positivo y esto significa que solo los legisladores y las cortes de los varios países determinan qué es lo correcto. Ahora, es obviamente significativo, y a veces incluso necesario hablar de leyes «injustas» o decisiones «injustas». Al emitir juicios de este tipo, damos a entender que hay un estándar de lo qué está bien y lo qué está mal independientemente del derecho positivo y más elevado que el derecho positivo: un estándar en virtud del cual somos capaces de juzgar sobre el derecho positivo<sup>87</sup>.

El derecho natural para Strauss no pretende buscar respuesta ni determinar lo bueno o lo malo. No viene a ser más que una posición interpretativa y contingente sobre la forma en la que comprender la ley. El derecho natural romano que expone Ulpiano (*circa* 179 d. e. c-228 d. e. c.) y que podemos leer en el *Digesto de Justiniano* precisamente expone que se trata de un derecho que no solo es propio de todos los hombres sino de todos los animales, que afecta de todas sus funciones básicas<sup>88</sup>. Aquí podemos entender que en esa vuelta al origen que nos plantea nuestro autor es un paso más para entender esas dos mismas posiciones que tiene el derecho en Roma: el derecho público y el derecho privado.

Este replanteamiento de toda autoridad, parte desde el púlpito (*teva*) en el que se interpreta la tradición y permite reconocer los espacios en los que el ser humano queda fuera de un reglamento burocratizado donde emana el *buen juicio*. Los espacios de conflicto son los espacios que interesan a una ciencia política dialéctica interesada en pivotar un proyecto sobre «el juicio» en torno a una neutralidad. En definitiva, la relación entre naturaleza romana y el dios bíblico vienen a reconocer la pluralidad de interpretaciones dentro de un marco no controlable:

---

<sup>87</sup> STRAUSS, *Derecho natural e historia*, p. 62.

<sup>88</sup> Cfr. A. D'ORS, F. HERNÁNDEZ-TEJERO, P. FUENTESECA, M. GARCÍA-GARRIDO y J. BURILLO (eds.) *El digesto de Justiniano*, Tomo I, constituciones preliminares y libros 1-19, Editorial Aranzadi, CSIC, Pamplona, 1968, Libro I, Título I, 1, 1-3, p. 45.

Me parece que es esto: que el autor o los autores de la Biblia tenían conciencia del problema de la diversidad de leyes divinas. En otras palabras, se dieron cuenta —y ahora hablo como historiador, y no como teólogo— de cuáles eran las condiciones absolutamente necesarias para que una ley particular fuera *la* ley divina. ¿Cómo se debe concebir el todo si una ley particular y, por lo tanto, contingente, la ley de una tribu particular y contingente, es la ley divina? La respuesta es esta: debe de ser un Dios personal; la causa primera debe de ser Dios; Él debe ser omnipotente, no controlado ni controlable. Pero ser cognoscible significa ser controlable y, por ende, Él no debe ser cognoscible en el sentido estricto del término. Así, en el lenguaje del pensamiento posterior, del pensamiento ya grecificado, la esencia de Dios no es cognoscible; como dice la Biblia no podemos ver la faz de Dios<sup>89</sup>.

### ***Destruktion y piedad***

La ontología de Heidegger a través del método de la *destruktion*<sup>90</sup> pretende analizar los conceptos ontológicos heredados de la tradición. Este método es necesario para el acceso a las cosas mismas. Es decir, se trata de perforar la historia de la filosofía, de la metafísica, de las capas y capas que cubren la experiencia originaria. El nombre puede llevar a equívoco dado que puede ser concebido en su sentido negativo en cuanto a un deshacerse de una tradición. En cambio su finalidad es establecer sus límites y potencialidades en tiempo presente. Lo que se busca es la evidencia, aquello que comparece, que se muestra delante. Aunque hay que matizar que esa vuelta a la experiencia originaria, al núcleo de la metafísica, para Heidegger se encuentra en Aristóteles. Y con el problema que el propio Heidegger

---

<sup>89</sup> STRAUSS, “¿Progreso o retorno?”, p. 351.

<sup>90</sup> Cfr. Martín HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Trotta, Madrid, 2012, p.43.

expone, de que al Ser le corresponde el ocultamiento. Este por lo tanto se encuentra velado por la tradición que es entendida de la siguiente forma:

La tradición que de este modo llega a dominar no vuelve propiamente accesible lo “transmitido” por ella, sino que, por el contrario inmediata y regularmente lo encubre. Convierte el legado de la tradición en cosa obvia obstruye el acceso a las fuentes originarias de donde fueron tomadas, en forma parcialmente auténtica, las categorías y los conceptos que nos han sido transmitidos. La tradición nos hace olvidar semejante origen. Ella insensibiliza hasta para comprender siquiera la necesidad de un tal retorno. La tradición desarraiga tan hondamente la historicidad del Dasein, que este no se moverá ya sino en función del interés por la variedad de posibles tipos, corrientes y puntos de vista del filosofar en las más lejanas y extrañas culturas, y buscará encubrir bajo este interés la propia falta de fundamento. La consecuencia será que el Dasein, en medio de todo ese interés histórico y pese a su celo por una interpretación filológicamente objetiva, ya no comprenderá aquellas elementales condiciones sin las cuales no es posible un retorno positivo al pasado, es decir, una apropiación productiva del mismo<sup>91</sup>.

La consideración de que la experiencia originaria se encuentra velada y cubierta por las capas de la tradición le separa completamente de la lectura strausiana, para la que las capas de la tradición, lejos de suponer un encubrimiento, forman parte de la experiencia sapiencial de la propia tradición. Este punto fundamental marca el distanciamiento de sus filosofías. Llevará a plantear si, a pesar de partir de un punto de partida común, la tradición es una forma de crítica al presente y al historicismo. Este diagnostico común motiva en

---

<sup>91</sup> Ibid., p.42.

primer lugar ver si ambos entienden lo mismo por nihilismo. O si bien Heidegger, atrapado por la propia experiencia autodestructiva de la experiencia moderna, termina por ser engullido por este desarrollo que él advierte.

Aparecen dos puntos de especial relevancia en el tratamiento de la tradición en el pensamiento de Heidegger: (i) — El retorno a la tradición clásica, concretamente a Aristóteles. Esta vuelta presenta importantes conexiones con la tradición cristiana a pesar de su declaración de ateicidad filosófica; (ii) — Una comprensión profunda de las raíces, como se ha dicho en el primer punto, no tiene una finalidad creativa sino piadosa. Es decir, comprender que estructuras pasadas operan en el presente, en la conformación del hombre actual, se concibe con una pretensión de tomar el control de un presente desbordado y fuera de control.

Atendiendo al primero de los puntos, hay que partir del carácter escolástico de la obra de Heidegger, o si se prefiere del «neoescolasticismo», que tanto ha influido en la filosofía posterior, y que presenta posiblemente dos formas interrelacionadas: (i) — este impacto se puede observar en la filologización de la filosofía; (ii) — En la de convertirse en una fase más del característico proceso de «redivinización secular» de la Era Moderna.

En *las interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*<sup>92</sup> se pone en relevancia ya no solo una parte de lo que entiende por filosofía, sino la tensión que mantiene la filosofía con la teología. Esta relación genera un diálogo interno muy intenso en la forma de relacionarse con la tradición. En la obra de Strauss este diálogo abierto desemboca en una lectura abierta a la contradicción y a la pluralidad de voces que tejen la textura de la tradición como hemos podido ver en el epígrafe anterior. De esta forma la filosofía abierta a la revelación evita ser arrastrada y arrasada por una metafísica que consigue romper cualquier intento de escisión y proyecta una relación violenta y desgarrada, como se puede ver en la obra de Heidegger. En su obra Leo Strauss explica cómo usar el término filosofía de una forma

---

<sup>92</sup> Cfr. Martin HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, edición y traducción de Jesús Adrián Escudero, Editorial Trotta, Madrid, 2014.

vaga que incluya cualquier discurso racional, científico o relacionado con el sentido común. En el que la filosofía incluya la posibilidad de la revelación<sup>93</sup>. De hecho una de sus citas más conocidas o célebres comenta lo siguiente:

Nadie puede ser a la vez filósofo y teólogo, o para el caso, una tercera vía, la cual esté más allá del conflicto entre filosofía y teología, o una síntesis de los dos. Pero cada uno de nosotros puede y debe estar abierto cada uno a la otra, el filósofo abierto al reto de la teología y el teólogo abierto al reto de la filosofía<sup>94</sup>.

Es de señalar que Eric Voegelin (1901-1985) comprende a Heidegger como el más agudo gnóstico de nuestro tiempo<sup>95</sup>. Voegelin no considera que la ontología de Heidegger pretenda dejar a un lado la metafísica ni que consiga salir de ella. Es decir, la ciencia del ser desde una lectura voegeliniana<sup>96</sup> se trata de una propuesta que en ningún momento abandona la escolástica. Sustituye el *logos* por el ser, para mantener una estructura teologizada y embriagada de cristianismo. A pesar de sus esfuerzos por presentar la filosofía como una ciencia atea.

No se trata de una interpretación para nada descuidada del maestro nacido en Colonia. A lo largo de la obra de Heidegger se pueden encontrar multitud de referencias de

---

<sup>93</sup> Cfr. STRAUSS, “¿Progreso o Retorno?”, p. 366.

<sup>94</sup> “No one can be both a philosopher and a theologian or, for that matters, a third which is beyond the conflict between philosophy and theology, or a synthesis of both. But every one of us can be and ought to be either the one or the other, the philosopher open to the challenge of theology or the theologian open to the challenge of philosophy”. Leo STRAUSS, “The mutual influence of theology and philosophy”: *The independent Journal of philosophy*, vol. III (1979), p. 111.

<sup>95</sup> Cfr. Eric VOEGELIN, “Ciencia, política y gnosticismo” en *Las religiones políticas*, Editorial Trotta, Madrid, 2014, p. 103.

<sup>96</sup> “La reflexión de Heidegger ocupa un lugar importante en la historia del gnosticismo occidental. La concepción de un proceso clausurado del ser, la ruptura del mundo inmanente con el trascendente, el rechazo a reconocer las experiencias de *philia*, *eros*, *pistis* (fe) y *elpis*, (esperanza) — que fueron acuñadas y descritas por los filósofos helénicos — como acontecimientos ónticos en los que el alma participa en el ser trascendente y permite ser conformada por él; el rechazo, además, a reconocer estas experiencias como acontecimientos en los que la filosofía, especialmente la platónica, se origina y, finalmente, el rechazo a permitir la duda a la luz de estos acontecimientos sobre la misma idea de la concepción del proceso clausurado del ser: todo esto puede encontrarse sin lugar a dudas en los gnósticos especulativo del siglo XIX con diversos grados de claridad”. *Ibid.*, pp.103-104.

carácter mesiánico. En uno de los pasajes primeros de su obra más reconocida *Ser y tiempo* se puede encontrar lo siguiente:

*Ser es lo transcendens por excelencia. La transcendencia del ser del Dasein es una transcendencia privilegiada, puesto que en ella se da la posibilidad y la necesidad de la más radical individuación. Toda apertura del ser como lo transcendens es conocimiento transcendental. La verdad fenomenológica (apertura del ser) es veritas transcendentalis*<sup>97</sup>.

Además el estudio del ser supone un trabajo preparatorio previo, preparatorio para analizar la relación entre el *Dasein* con Dios. Su ontología se convierte en un metodología apta para la teología<sup>98</sup>.

Heidegger diferencia dos planos: la fe relacionada con la teología; y el pensar con la filosofía. Por lo tanto, ser y Dios serían dos planos metafísicos diferentes. Aunque desde la teología se puede abordar la idea del ser. Entonces, aquí entraríamos en uno de los temas más importante en la obra de Heidegger: Cómo gestionar la omnipotencia y dejar fuera el horizonte religioso. Si la omnipotencia se queda en Dios, el Ser perdería su cualidad de potencialidad y de posibilidad, y sería contrario a su esquema filosófico aceptando el destino o una fuerza ajena que le condicionara. En este proceso de retorno al pasado, la fantasía de omnipotencia de hacerse cargo de la tradición que genera un sujeto plenamente soberano se canalizaría a través de la idea de piedad.

Pero Heidegger ha reducido este complejo a su estructura esencial, eliminando de él las visiones del futuro sujetas a un determinado momento temporal. Desaparecen las imágenes ridículas del hombre positivista,

---

<sup>97</sup> HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 58.

<sup>98</sup> Cfr. Martin HEIDEGGER, *La carta sobre el humanismo*, trad. de Elena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000., pp. 51-52; pp. 69-70.



socialista y del superhombre. En su lugar, Heidegger coloca el ser mismo, vacío de todo elemento sustantivo, a cuyo poder inminente hemos de rendirnos. Como resultado de este proceso de depuración, se puede comprender ahora la naturaleza de la especulación gnóstica como una expresión simbólica de la anticipación de la salvación, en la que el poder del ser sustituye al poder de Dios y la parusía del ser a la de Cristo<sup>99</sup>.

El planteamiento de la concepción atea se desprende principalmente de un fragmento recogido en un pie de página del informe a Natorp<sup>100</sup>. En esta nota se puede leer, que no se trata en ningún momento de una negación de Dios, incluso se podría llegar a considerar que es una visión protectora de la religión, de no inmiscuirla en la esfera epistémica de la filosofía. No se trata de negar la revelación o el carácter sagrado, ya que este no se podría demostrar, y por lo tanto, el filósofo puesto que se ocupa de temáticas paralelas a la teología, debería elegir el camino a seguir. La filosofía se encontraría en una fase previa a la teología. La cuestión de Dios es estudiada por la fe, del conocimiento teológico se ocuparía la revelación; y por tanto esta fórmula permitiría al filósofo mantener y ser coherente entre su labor como investigador y sus creencias religiosas sin crear contradicciones.

Dejar fuera el estudio de la religión es fruto de un encaje dentro de un esquema filosófico cerrado, coherente y lógico. Es decir entender la tradición desde una posición puramente dialéctica. Otra especulación podría ser la transición de este filósofo desde el

---

<sup>99</sup> VÖGELIN, "Ciencia, política y gnosticismo", p. 104.

<sup>100</sup> "b. "Ateo", no en el sentido de una teoría como la del materialismo o algo semejante. Toda filosofía, que se comprende a sí misma a partir de aquello que es, debe (en tanto que representa un modo fáctico de interpretación de la vida) saber (cuando todavía una "noción" de Dios) que los esfuerzos realizados por ella para que la vida vuelva sobre sí misma son, en términos religiosos, un modo de alzar la mano contra Dios. Solamente así logra la filosofía permanecer leal ante Dios, es decir, permanecer (los márgenes de) las posibilidades que están a su disposición; ateísmo significa aquí: liberarse de toda preocupación y de la tentación de hablar simplemente de religiosidad. ¿Acaso la idea misma de una filosofía de la religión, sobre todo si no tiene en cuenta la facticidad del hombre, no es un puro sinsentido?" HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, pp.45-46.

catolicismo al protestantismo<sup>101</sup> y su concepción enfrentada en torno a Dios y a “las políticas de gestión de omnipotencia” que de esta transformación surgen.

Se podría concluir que este ateísmo propuesto por Heidegger en este fragmento simplemente vendría a ser un ateísmo metodológico, pero como han explicado detalladamente autores como Sheldon S. Wolin<sup>102</sup> (1922-2015) o más recientemente Laura Adrian Lara<sup>103</sup>, el ámbito metodológico no se encuentra libre de ética religiosa.

En un primer momento se ha podido ver brevemente cómo uno de los caminos para retornar a la tradición en este autor se presenta como una herramienta subsidiaria para gobernar el caos irracional. En segundo lugar la piedad se presenta como un ingrediente fundamental en esta recuperación de la tradición. Esta vuelta al pasado no tiene la finalidad de cambiar este tiempo, sino de respetarlo y comprender como sigue operando en el presente. Con la finalidad de que el presente pueda hacerse cargo de su presencia, dejar de ser esclavo de las confusas capas del pasado y proyectarse hacia el futuro. Dicho por el propio Heidegger: “Todo lo acontecido se desliza desde un futuro sin fin hacia un pasado irreversible”<sup>104</sup>. Se comprende la tradición desde una posición que tiene el límite de la muerte.

Michael Gillespi observa que “para Heidegger el conflicto de los tiempos modernos no es consecuencia de la pasión, de la parcialidad humana, de la voluntad de poder, del

---

<sup>101</sup> Para entender la relevancia del tránsito intelectual de Martin Heidegger de la teología católica hacia la teología protestante puede ser recomendable ver: Arsenio GINZO FERNÁNDEZ, “Heidegger y la reforma protestante”. *RF* [online], vol. 27, n. ° 62, (2009), pp. 7-47. Disponible en: <[http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0798-11712009000200001&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712009000200001&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 0798-1171. Además señalar que precisamente el fragmento seleccionado sobre la aticidad, y la relación entre filosofía y teología, proviene de su trabajo *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* de 1922. Es precisamente en este periodo (1919 – 1923) cuando el pensamiento de Lutero influyó más en su obra. Además este escrito se redactó con la finalidad de optar a una vacante de profesor titular en la Universidad de Marburgo. Siendo la preocupación por el protestantismo y su vínculo con la filosofía el motivo por el que optó por abandonar la católica Friburgo por Marburgo.

<sup>102</sup> Se recomienda ver para esta idea: Sheldon S. Wolin, “La teoría política como vocación”: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol.11 (diciembre de 2011), pp.193-234; o también: Sheldon S. WOLIN, “Max Weber. Legitimation, Method, and the Politics of Theory”: *Political Theory*, vol. 9, n. ° 3 (August, 1981), pp. 401-424.

<sup>103</sup> Se recomienda ver: Laura ADRIÁN LARA, *Dialéctica y calvinismo. Una reflexión desde la teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2015.

<sup>104</sup> Martin HEIDEGGER, *El concepto del tiempo*, prólogo, traducción y notas de Raúl Gabás Pallas y Jesús Adrián Escudero, Editorial Trotta. Madrid, 1999, p.54.

antagonismo de clase o de disputas por la naturaleza de la justicia, sino el resultado de los intentos por lograr la libertad humana en el mundo natural por medio de la tecnología”<sup>105</sup>.

La tecnología hace posible este retornar. Analizar, escrudinar biografías y poder lanzarlas a un universo de posibilidades. Strauss aquí entiende un “falso” retorno genuino a la tradición porque como hemos estado viendo para él este proceso tiene un carácter liberador y terapéutico. En un texto que Strauss dedica a comentar el existencialismo de Heidegger reconoce que este “ha hecho recordar a muchas personas que el pensamiento es incompleto y defectuoso si el ser pensante, el individuo pensante, se olvida de lo que es”<sup>106</sup>. El existencialismo que aprecia Strauss es la vuelta por hacerse cargo de la pregunta olvidada por el ¿qué soy? o ¿quién soy?, es decir la pregunta por la experiencia del ser humano. Porque la ciencia, no solo es incapaz de responder a esta pregunta sino que también imposibilita el acceso a ella. Pero el problema que él observaría en este existencialismo puro sería: cómo este hacerse cargo del ser, de la pregunta por el ser humano, partiría desde la voluntad, el dominio y la proyección de un futuro hacia un pasado. De aquí se desprende su olvido humanista y la perversión en el pensamiento que genera:

La humanidad del hombre está en peligro de extinción por obra de la tecnología. La tecnología es el fruto del racionalismo, y el racionalismo es el fruto de la filosofía griega. La filosofía griega es condición de posibilidad de la tecnología y, al mismo tiempo, y por eso, del callejón sin salida creado por ella. No hay esperanza más allá de la sociedad tecnológica de masas si no hay limitaciones esenciales de la filosofía griega, que es la raíz de la tecnología, y ni hablar de la filosofía moderna<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> Michael GILLESPI, “Martin Heidegger: 1889-1976”, en Leo STRAUSS y Joseph CROPSEY, *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996, p. 842.

<sup>106</sup> Leo STRAUSS, “Una introducción al existencialismo de Heidegger”, en *El renacimiento del racionalismo político clásico*, selección de ensayos y conferencias e introducción de Thomas L. Pangle, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Madrid, 2007, p. 81.

<sup>107</sup> Ibid., p.99.

### El intérprete: entre «teoría» e «ingeniería»

Hablar aquí de tradición supone abordar permanentemente el problema del presente. En ambos caminos aquí expuestos se ha podido observar en primer lugar cómo Leo Strauss parte desde la tradición judía e intenta buscar tender un puente de continuidad en el pensamiento político latino. Porque la ruptura de la tradición supone caer replegado en un *falso self*. Por otro lado en Martin Heidegger lo encontramos en la encrucijada de la tradición greco-cristiana. Ambas concepciones de la tradición tienen una especial relevancia en cómo se articula el pensamiento y la acción en la arquitectura pública. George Steiner expone que: “Para un judío, hay una maravillosa continuidad entre conocimiento y acción, para el griego, un abismo irónico”<sup>108</sup>. Desde esta misma perspectiva, Strauss busca recuperar el vínculo con la experiencia como hemos visto con su retorno a la tradición. Por otro lado, el abismo irónico del racionalismo griego pretende ser restaurado, tal vez, también de forma irónica, por algunos teóricos contemporáneos como el propio Heidegger, cuya preocupación por el buen gobierno es secundaria y subordinada a la recuperación de la verdad del ser que *encapsula al self*. La única posibilidad es la asistencia que puede dar un sabio piadoso a un tirano ejecutivo. Pero ¿por qué se podría pensar en una falsa intencionalidad? ¿Hay una mala fe? ¿O bien está en las propias raíces de la tradición griega? Steiner al igual que Strauss dejan muy claro que el pensamiento griego de la acrópolis, por muy extraño que parezca, no muestra una preocupación por el cuidado de la persona, sino que presenta un carácter más impersonal, metafísico, que el de la propia tradición bíblica:

En todo el pensamiento griego encontramos, de una u otra forma, una necesidad impersonal más elevada que cualquier ente personal, mientras que en la Biblia la causa primera es, como la gente dice, una persona. Esto se relaciona con el hecho de que la preocupación de Dios por el hombre es,

---

<sup>108</sup> George STEINER, *La muerte de la tragedia*, trad. de Enrique Luis Revol, Azul Editorial, Barcelona, 2001, p. 12.

por así decirlo, absolutamente esencial para el Dios bíblico, mientras que, para expresarlo con mucha benevolencia, esa preocupación es un problema para cualquier filósofo griego<sup>109</sup>.

Uno de los pasajes más célebres de la literatura judía, y que Scholem<sup>110</sup> nos recuerda para destacar el carácter vivo y terrenal de la tradición judía, parte del pasaje 30, 13 del Deuteronomio: En este se enseña que la ley de Dios no está en los cielos, sino en la tierra, al alcance de los hombres<sup>111</sup>. El no reconocimiento de esta dimensión puede llevar al investigador a chocarse una y otra vez contra un muro, y a reforzar una tiranía que se encuentra encubierta. Por ello, recuperar el vínculo entre experiencia y pensamiento a través de la ley resulta fundamental en la tradición defendida por Leo Strauss. Frente a una tradición no jurídica y más preocupada de dotar de verdad, poder y voluntad al Ser.

Estas dos comprensiones de entender, de interpretar la tradición, se materializan en la labor del autor que también es actor de los escenarios públicos en los que se encuentra. Porque al final en ambos autores existe la preocupación de articular una nueva recepción de la tradición de la que ellos forman parte. Desde esta posición de intérpretes la «verdad» emana del comentario y no de la construcción de un sistema conceptual<sup>112</sup> pero como iremos viendo todo punto de partida desde un comentario no implica que no acabe en un sistema conceptual. Estas dos posiciones aquí vamos a distinguirlas en dos figuras. Por un lado, la figura del «intérprete» en un sentido más estricto; y por otro lado la figura del «fotógrafo artista».

La necesidad de centrarnos ahora en esta perspectiva radica en que como bien observa Scholem: “[l]a omnipotencia e impotencia de la Tradición conviven muy juntas, y

---

<sup>109</sup> STRAUSS, “¿Progreso o retorno?”, p. 346.

<sup>110</sup> Véase Gershom SCHOLEM, “Revelación y tradición, categorías religiosas del judaísmo”, p. 86.

<sup>111</sup> “Porque este mandamiento que yo te prescribo hoy no es superior a tus fuerzas ni está fuera de tu alcance. No está en el cielo, como para decir: ‘¿Quién subirá por nosotros al cielo y nos lo traerá, para que lo oigamos y lo pongamos en práctica?’”. Deuteronomio, 30, 13.

<sup>112</sup> Cfr. SCHOLEM, “Revelación y tradición, categorías religiosas del judaísmo”, p. 84.

ambas se sustentan más bien en la perspectiva del observador”<sup>113</sup>. Esta cuestión nos viene acompañando desde el principio del capítulo y no podemos abandonarla. Este observador queda por un lado desgarrado por la *fantasía de omnipotencia* que busca y anhela el conocer; y por otro lado, la impotencia del desvalimiento que le aproxima y le acerca al hombre, al conocimiento y a la preocupación real por el *Otro* del cual emana su veracidad<sup>114</sup>.

Este desgarramiento tan profundo que se produce en la interioridad del observador queda muy bien escenificado en la figura de Roberto Michel, personaje que nos presenta el escritor argentino Julio Cortázar (1914-1984) en su relato “Las babas del diablo” y que nos va a permitir presentar a la figura del «intérprete» y a la figura del «fotógrafo artista» anteriormente expuestos. Roberto Michel, es un traductor profesional y fotógrafo aficionado que encarna esas dos posiciones del observador, posiciones sobre las que Cortázar establece una conversación, un diálogo interno, un mes después de lo acontecido en una mañana de domingo. R. Michel aquella mañana de noviembre decide abandonar la traducción de una obra de un profesor de derecho chileno para salir a ese «mundo fáctico» de los filósofos. Pero esa salida al mundo desde la habitación, a los escenarios corpóreos de la vida se aborda desde la posición del científico objetivo que busca la esencia de una mañana soleada de otoño. Este personaje con sus dos partes constitutivas puramente diferenciadas, representaría las partes de ese *conocimiento interrogativo* que plantea Heidegger. En el que filosofía e imaginación, aunque la primera necesita de la segunda, se consideran partes diferenciadas. El objetivo de la filosofía es el estudio de la vida fáctica desde una posición de laboratorio mental. La imaginación para Heidegger es algo que transcurre paralelo a la vida<sup>115</sup> pero sin conexión aparente con ella.

---

<sup>113</sup> Ibid., p. 87.

<sup>114</sup> Cfr. LÉVINAS, “Sin identidad”, pp. 124-125.

<sup>115</sup> “En primer lugar, si la filosofía no es una simple actividad fruto de la imaginación, que discurra paralela a la vida mientras ésta se ocupa de alguna ‘generalidad’ y del establecimiento arbitrario de principios, sino que existe en calidad de conocimiento *interrogativo* (es decir, en carácter de *investigación*), se puede decir que la filosofía es la consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser. Y, en segundo lugar, si la filosofía pretende ver y captar la vida fáctica en sus posibilidades ontológicas decisivas, es decir, si la filosofía se decide por sí misma de

Esta tensión entre ambas figuras Cortázar la consigue transmitir en el quién y cómo narrar aquella verdad reposada un mes después de los hechos, y que termina por desembocar en un plano de distorsión total de la realidad. Donde la figura del traductor-intérprete queda aplacado por la fuerza dialéctica del fotógrafo: “Curioso que la escena...tuviera un aura inquietante. Pensé que eso lo ponía yo, y que mi foto, si la sacaba restituiría las cosas a su tonta verdad”<sup>116</sup>. La cámara fotográfica al igual que la tecnología en Heidegger, como se podrá ver en párrafos posteriores, funciona a modo de permuta del hombre que busca con esa captación restituir la verdad a su sentido originario:

La filosofía trata el problema del *ser* de la vida fáctica y el modo en que este ser es cada vez nombrado e interpretado mediante el discurso. Esto significa que la filosofía, en tanto, que ontología de la facticidad, es al mismo tiempo interpretación categorial del nombrar y del interpretar, es decir, la filosofía es *lógica*<sup>117</sup>.

Esta foto a modo de la técnica permite desencadenar la operación contemplativa y melancólica del recuerdo frente a una amenazante pérdida de realidad que arroja al observante teórico al nihilismo<sup>118</sup>. El revelado (*blow up*) desde un determinado *approach* permite el recuerdo de la verdad originaria. La ampliación necesita ser enmarcada en el *nomoi* de la habitación, sobre el que la vista corregida por ese reglamento escrudiña la escena en la que nada falta. Desde esta construcción teórica de la contemplación, la realidad

---

modo radical y claro...a comprender la vida fáctica a partir de sí misma y de sus propias posibilidades”. HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 45.

<sup>116</sup> Julio CORTÁZAR, “Las babas del diablo”, en *Cuentos completos 1 (1945 – 1966)*, Debolsillo, Barcelona, 2016, pp. 271-272.

<sup>117</sup> HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, pp. 46-47.

<sup>118</sup> “La incapacidad de estos pensadores para reconocer la verdad acerca del Ser, es decir, de la verdad acerca de lo que es más fundamental, ha conducido en opinión de Heidegger a una deformación fundamental de las categorías del lenguaje y del pensamiento. Esta deformación no solo impide hacer frente al Ser o comprender su importancia para nuestras vidas cotidianas sino que también establece un marco para el pensamiento y la acción que separa al hombre de un entendimiento auténticamente humanos. En este sentido, hace imposible toda auténtica existencia ética y política, y a la postre, arroja al hombre al nihilismo”<sup>118</sup>. GILLESPI, “Martin Heidegger: 1889-1976”, p. 835.

contemplada, pronto empieza a cobrar vida, y lentamente se escapa de la celda en la que se encuentra preso el teórico fotógrafo sin que este pueda hacer nada. Pero por otro lado, descubre que a pesar de cumplir los protocolos del reglamento de observación, había influido en el escenario, y por esta vez, esa injerencia no buscada consigue relajar la impotencia previa.

De esta forma llegamos a que el *bios theoretikos* replegado y asustado (al igual que Mitchel en su habitación de París) ha quedado encerrado en su guarida del lenguaje, del sistema conceptual que no pretendía construir, y de la historia. Observante ante cualquier amenaza protege su fortaleza con una reflexión especulativa y estéril revestida de erudición para seguir posicionándose en una peana de una iglesia sin feligreses. En el mejor de los casos opta por abrirse y presentarse a través de una «ética dialectizada» como un soporte y complemento al irremediable progreso tecnológico. En ambos casos la pervivencia del aristotelismo es inmanente en esta comprensión de esferas diferenciadas, del *principium segregationis*, y de la actitud obsesiva por la sistematización, el orden y la eliminación de los efectos de la contingencia. Este breve comentario al relato de Julio Cortázar permite introducir el problema existente que surge en la clásica y caduca distinción en las ciencias sociales entre *teoría y praxis*.

Immanuel Kant (1724-1804) siguiendo la estela del FILÓSOFO establecería que el vínculo entre *teoría y práctica* debe de ser a través de la figura del «árbitro»<sup>119</sup>. En los textos

---

<sup>119</sup> “Se denomina teoría incluso a un conjunto de reglas prácticas, siempre que tales reglas sean pensadas como principios, con cierta universalidad, y, por tanto, siempre que hayan sido abstraídas de la multitud de condiciones que concurren necesariamente en su aplicación. Por el contrario, no se llama *práctica* a cualquier manipulación, sino solo aquella realización de un fin que sea pensada como el cumplimiento de ciertos principios representados con universalidad.

Por muy completa que sea la teoría, salta a la vista que entre la teoría y la práctica se requiere aún un término medio como enlace para el tránsito de la una hacia la otra, pues al concepto del entendimiento, concepto que contiene la regla, se tiene que añadir un acto de la facultad de juzgar por medio del cual el práctico distingue si algo cae bajo la regla o no.

Y como, por otra parte, para la facultad de juzgar no siempre se puedan dar reglas conforme a las cuales tenga que regirse en subsunción (porque se daría un *regressus in infinitum*) puede haber teóricos que nunca en la vida serán capaces de convertirse, en prácticos porque carecen de la facultad de juzgar; tal es el caso, por ejemplo, de médicos o juristas que han hecho sus estudios pero no saben cómo conducirse a la hora de dar un consejo. Mas contando con ese don natural, todavía puede haber una falta de premisas, esto es, puede suceder que la teoría sea incompleta y que acaso sólo quepa completarla mediante pruebas y experimentos ulteriores, a partir



kantianos el arbitraje y el juicio se utilizan como sinónimos. El arbitraje a través del reglamento dirige la acción de una forma correcta, pero se trata de un proceso de ida y venida, es decir, el arbitraje no solo tiene el catálogo de la prescripción sino que también debido a su propia naturaleza genera nuevos laudos arbitrales que de la misma forma se incorporan al reglamento anterior. Si en el caso kantiano esta motivación arbitral se encuentra en el acatamiento de una pauta previa de la voluntad humana, en el caso de Heidegger se va a dar un paso más para que el origen de la pauta misma sea el propio hombre. Se podría plantear que Heidegger marcado por esta tradición de pensamiento, plantea un modelo cibernético que une el espíritu humano con una arquitectura pública. Esta posición requiere un árbitro apoyado en un sistema conceptual o reglamento a través del cual emana la verdad.

Por el contrario el comentarista, que es el narrador de la historia de Cortázar, el cual contiene en sí todas las voces posibles, de las cuales es consciente, nos arroja precisamente la debilidad y vulnerabilidad del intérprete, el cual queda relegado, pero en el desmoronamiento del sistema vuelve a surgir y a introducir nuevas sensibilidades. Precisamente es en esa nada que obsesiona al fotógrafo, esa nada que se le escapa, desde la cual surge la posibilidad de iniciar algo. Todo intento de fijación de esa nada supone la destrucción y la distorsión de esa revelación.

Esta posición del intérprete que aquí estamos mostrando es similar a la actitud del avisado y poco convencional investigador criminal de algunas ficciones. Y resulta de interés atender a esta forma de «comentario» porque es a la que nos induce Strauss en su forma de presentar a los maestros de la teoría política a lo largo de su obra. Gregorio Luri en la biografía intelectual que elabora sobre este autor nos lo presenta como un apasionado

---

de los cuales el médico, el agricultor o el economista recién salidos de la escuela pueden y deben arbitrar nuevas reglas para completar su teoría”. Immanuel KANT, “En torno al tópico: «Tal vez sea correcto en teoría, pero no sirve para práctica», trad. de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2010, pp. 95-96.

de las novelas y series detectivescas<sup>120</sup>. De esta forma podemos pensar que nos lleva y nos trae por la historia de la teoría política como si estuviésemos imbuidos en ese mundo de secretos, de cuerpos asesinados, de misteriosos crímenes sin resolver y sospechosos que alteran, desequilibran, que ponen nervioso a las ciudades, a las comunidades humanas y al propio ser humano que se ve afectado por el desconcierto. Y sin saber cómo, quedan gobernados por extraños y perversos mecanismos más propios del Profesor Moriarty, que quedan lejos de cualquier comprensión. Pero en este caso, toda lógica dialéctica queda desarmada y los instrumentos de medición obsoletos. Michelangelo Antonioni (1912-2007) en su interpretación cinematográfica de este relato que queda plasmado en *Blow Up*<sup>121</sup>, introduce un ingrediente fundamental en esta posición una vez que la incapacidad del «fotógrafo artista» se hace evidente, la entrada de los silencios. De hecho el silencio introduce a su protagonista, un fotógrafo profesional interpretado por David Hemmings (1941-2003), en una nueva dimensión sensitiva. Esta dimensión que en Strauss se escenifica en su defensa del «*ojo desarmado*»<sup>122</sup>, estado de percepción, que por seguir con la metáfora literaria-cinematográfica, nos hace creer por un momento que somos Sherlock Holmes, pero no ese Holmes astuto, hipermemoriado, que dirige la mente a su antojo, ese Holmes que es dueño de su *palacio mental*, que es soberano en todo los rincones de su *mundo interno*. Sino ese otro Holmes<sup>123</sup>, representación más moderna que nos propone Bill Condon, y que Ian McKellen interpreta extraordinariamente. Un Holmes anciano, débil y vulnerable, que ha perdido la memoria y que de la mano de un niño, intenta recuperar esos trozos del olvido para comprender un pasado lejano y perdido en el tiempo, y que sin saber cómo, le ha llevado a su presente. Seguir una y otra vez a unas huellas, reelaborarlas, huellas que en el momento que son huellas se borran. Que si son rastreadas de forma persecutoria te

---

<sup>120</sup> Cfr. LURI, *Erotismo y prudencia. Biografía intelectual de Leo Strauss*, pp. 190-193.

<sup>121</sup> Se puede ver: Michelangelo ANTONIONI (Dir.), *Blow Up*, Bridge Films, MGM, United Kingdom, 1966, 108 min.

<sup>122</sup> Cfr. Leo STRAUSS, *¿Qué es la filosofía política? y otros ensayos*, Alianza editorial, Madrid, 2014, p. 103.

<sup>123</sup> Bill CONDON (Dir.), *Mr. Holmes*, See-Saw Films, Film Nation Entertainment, BBC Films, United Kingdom, 2015, 104 min.

dejan en caminos transitados o tal vez inconexos. Un presente que no comprendemos, que intentamos construir con trozos de memorias, cubrir lagunas de olvidos, de ausencias y silencios incómodos y de esa forma llegamos a donde estamos. No resulta nada más difícil que explicar el presente, porque ese presente que acontece en nosotros está en nosotros.

Entonces volviendo al propósito que nos preocupa en este epígrafe y dejando a un lado la posición del autor en relación a comprender lo que acontece ¿cómo se teje esa relación entre el teórico y el ingeniero en el proyecto heideggeriano? ¿Qué relación se establece entre ser y técnica? En el relato anterior la cámara, el artilugio técnico, se presenta como el *útil* para la mediación del revelado:

Así también, la esencia de la técnica no es, en absoluto, algo técnico. Por eso, nunca experimentaremos nuestra relación con la esencia de la técnica, mientras nos representemos y dediquemos solo a lo técnico, para apegarnos a ello o para rechazarlo. Por todas partes permanecemos presos, encadenados a la técnica, aunque apasionadamente la afirmemos o neguemos. Más duramente estamos entregados a la técnica cuando la consideramos como algo neutral; pues, esta concepción, que tiene hoy día gran aceptación, nos vuelve completamente ciegos para la esencia de la técnica<sup>124</sup>.

Es consciente que entender la técnica como algo ajeno a la esencia humana lleva a ser sometido por ella. En cambio la fórmula que propone es considerar que en la técnica se encuentra la esencia del verdadero ser. “Pero, en verdad, la esencia del hombre, está establecida ahora a ir de la mano de la esencia de la técnica”<sup>125</sup>. Lo que significa siguiendo

---

<sup>124</sup> Martin HEIDEGGER, “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 113.

<sup>125</sup> Martin HEIDEGGER, “La vuelta”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 183.

sus palabras que el hombre quede impotente y entregado a ella<sup>126</sup>. Por otro lado, a pesar del omnipotente pensamiento heideggeriano, este reconoce la imposibilidad de convertirse en dueño del propio ser a través de la técnica. “La técnica, cuya esencia es el Ser mismo, jamás se puede superar por el hombre. Esto significaría que el hombre sería el Señor del Ser”<sup>127</sup>. Aunque no se puede ser el señor del ser, sí se puede construir el espacio en el que el ser debe de moverse y vivir.

En el fondo la preocupación por la técnica es una forma de ocuparse y abordar la esencia del hombre. Pero la técnica al igual que el ser se encuentra velada. Pero a diferencia de esta, la *teknein* como producto del hombre es el medio para llegar al ser y descubrir su propia esencia y la del propio hombre.

En su esencia, la técnica es un destino, dentro de la historia del ser, de esa verdad del ser que reside en el olvido. En efecto, dicha técnica no solo procede etimológicamente de la τέχνη griega, sino que también procede desde el punto de visto histórico esencial de la τέχνη comprendida de la ἀληθεύειν, esto es, del hacer que se manifieste lo ente. En cuanto a figura de la verdad, la técnica se funda en la historia de la metafísica<sup>128</sup>.

La técnica permite la posibilidad de desocultar, de hacer visible y de hacer transparente al ser humano. Además el arte griego del que proviene la técnica para Heidegger se encuentra en el propio pensar. Esta *tekne* es la que hizo posible la presencia de los dioses y la capacidad de establecer los cauces entre divinidad y la humanidad, es decir, de dar entrada a la omnipotencia en la vida terrenal. En este proceso del desocultar y de la transparencia nos encontramos con la transformación de la omnipotencia en piedad. La

---

<sup>126</sup> Cfr. Ibidem

<sup>127</sup> Ibid., p. 184.

<sup>128</sup> HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, p. 54.

esencia de la técnica tiene un fuerte carácter gnóstico ya que en su interior se encuentre lo salvador<sup>129</sup>.

Para Heidegger el pensar no es ni teórico ni práctico, ya que acontece antes de poder llegar a esta distinción<sup>130</sup>. Es decir, se trata de un pre-pensar o pensar preparatorio del propio fundamento que es todavía más contemplativo e inactivo. De aquí se puede derivar toda una maraña de desprestigio y confusión<sup>131</sup> (en algunos casos intencionados) que se inicia en la segunda mitad del siglo veinte<sup>132</sup>:

Los investigadores empíricos de la segunda mitad del siglo XX, anularán para siempre — al menos así lo veían ellos — el trabajo de la teoría política (a la que llaman normativa) porque la descalifican debido a las impregnaciones antedichas: la religiosidad y los componentes irracionales de la conducta humana. Ellos plantearon la única manera de estudiar la realidad pública<sup>133</sup>.

Esta mediación, que tiene su germen en el arbitraje que veíamos antes, supone que el observador queda extirpado de su facultad interpretativa y que la separación entre el trabajo de los teóricos y de los ingenieros se presenta como irreversible. Javier Roiz sitúa al

---

<sup>129</sup> Cfr. HEIDEGGER, “La pregunta por la técnica”, p. 144.

<sup>130</sup> “La respuesta es que este pensar no es ni teórico ni práctico. Acontece antes de esta distinción. En la medida en que es, este pensar consiste en rememorar al ser y nada más. Perteneciente al ser, ya que ha sido arrojado por el ser a la guarda de su verdad y reclamado para ella, dicho pensar piensa el ser. Resultado pensar no tiene resultado alguno.” HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, p. 80.

<sup>131</sup> Este desprecio del saber teórico fruto de la confusión se puede observar en la propia organización de congresos de la disciplina, en la que esta es considerada como una categoría equiparable a los “estudios de género”, las “relaciones internacionales”, el “análisis electoral” etc. En otros casos queda reducida a un enfoque de la ciencia política. Por ejemplo véase David MARSH y Gerry STOKER (eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política*, Alianza, Madrid, 1997. En el capítulo uno se presenta la teoría política normativa como un enfoque de la disciplina.

<sup>132</sup> También puede ser recomendable ver los dos primeros capítulos de la obra de Víctor ALONSO ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010. En los dos primeros capítulos, el autor expone precisamente la relación de la teoría política dentro de la ciencia política a lo largo del siglo veinte.

<sup>133</sup> Javier ROIZ, “Teoría en ingeniería de la vida pública”, Centro de Investigaciones y Docencia económicas, Documento de trabajo, número 296, 2016, p. 5.

*bios teorethikos*<sup>134</sup> aristotélico en el centro de este problema. Puede resultar paradójico que otorgar mayor importancia a la vida contemplativa, y por lo tanto, a una superioridad de la teoría respecto a su contraparte práctica (ingeniería), desemboque en una degradación de la teoría y la suplantación de esta por parte de una ingeniería<sup>135</sup> exclusivamente ejecutiva. Esta aparente paradoja que nos expone Roiz, Franz Joseph Molitor (1779-1860) lo explica de la siguiente forma:

En estos tiempos recientes en que la reflexión amenaza con tragarse a la vida entera, en que se ha creído posible reducir todo a una ciencia conceptual muerta y abstracta, y educar a los hombres mediante la pura teoría, se ha desquiciado por completo aquella antigua interdependencia y relación entre escritura y palabra, entre teoría y práctica, dada en la naturaleza de las cosas. Al encerrar todo lo práctico en una teoría y fijar todo lo heredado oralmente en la escritura, al no haber dejado nada a la vida, se ha perdido la verdadera teoría junto con la praxis de la vida. En el mundo antiguo, dado que el hombre estaba situado en un tejido de relaciones mucho más sencillo y natural, también le era posible observar con mucha mayor justeza la relación natural de la escritura con la palabra, de la teoría con la aplicación concreta<sup>136</sup>.

La operación de hiperteorización y abstracción supone transformación de la tradición en historia y cultura. Cuya finalidad es la expulsión de la espontaneidad y la

---

<sup>134</sup> Cfr. Ibid., p.1.

<sup>135</sup> Con la intención de remarcar esta problemática en el escrito se está optando por utilizar la distinción que utiliza Javier Roiz entre teoría e ingeniería pública para sustituir esta distinción clásica y obsoleta (teoría y praxis) de la ciencia. Para ello la relación entre ambas no puede darse en la separación de dos espacios diferentes de acción o dos marcos de trabajo conectados por el arbitraje. Se comprenderá que dentro de la unidad, de la comprensión de la ciencia política pueden darse sus contrarios. Es decir, teoría e ingeniería serían dos posiciones dentro de una misma partícula. El trabajo del teórico tiene que estar abierto al campo del ingeniero y el ingeniero al de la teoría.

<sup>136</sup> F.J. MOLITOR, *Philosophie der Gerschte oder uber Tradition*, I, 1857, p. 4. Citado en SCHOLEM, “Revelación y tradición, categorías religiosas del judaísmo”, p. 78.

contingencia a través de relación anteriormente explicada: «omnipotencia-piedad». Como explica Molitor esta comprensión depredadora de entender la realidad es similar a la posición del fotógrafo artista que veíamos en anterioridad, devoradora de la facultad interpretativa. En el momento en el que la ley/tradición pierde su interpretación por la mediación de la técnica se convierte en una conserva que genera tres consecuencias: (a)- En este proceso la comprensión de la ley se pierde y se sustituye por una ética ontológica. (b) la conversión de la verdad histórica en un reglamento; (c)-la consecuencia que de aquí se puede extraer es la permanencia continua de un conflicto.

La crítica a la técnica no supone un rechazo al trabajo de los ingenieros. La labor del intérprete teórico no solo debe de contener la contraparte del ingeniero sino que el ingeniero también debe contener la parte teórica. Es decir, la imaginación creadora del teórico que permite ahondar en las grietas de la ciencia y del pensamiento consigue en el mejor de los casos dotar de una reflexión nueva, original y presente. Como todo desarrollo teórico aunque tiene una orientación universal y particular se trata de un producto inacabado que necesita de la sabiduría y la orientación práctica de los ingenieros para hacer que esa nueva reflexión consiga tener los efectos deseados en el medio que se quiera implementar. La función del ingeniero es buscar una aplicación práctica de ese nuevo desarrollo, de esa nueva lectura del presente. En el fondo, el ingeniero, es un músico que lee una partitura que él no ha compuesto, pero que tiene que interpretarla para que pueda sonar de la forma deseada ante un público concreto y con unos músicos particulares. En cada ciudad esa lectura será diferente.

### **Hacia nuevos escenarios**

Finalmente, una de las últimas cuestiones que nos queda por abordar después de ver las posiciones del intérprete y la mediación, es concluir con el vínculo que teje la tradición con la técnica en su relación con la comunidad. Aquí a modo de conclusión de este capítulo se

van a presentar dos vías abiertas, que aunque no van a ser exploradas en profundidad, nos van a ayudar a comprender y a continuar con el propósito de este trabajo.

La técnica en Heidegger rompe la mediación con la tradición como se ha visto. Aunque al igual que en el judaísmo nos explica Lévinas, ha deshechizado la naturaleza y ha descubierto al hombre ante su desnudez<sup>137</sup>. Esta des-divinización de la naturaleza también ha conllevado a un ciudadano desenraizado de los lugares delimitados geométricamente:

La técnica suprime el privilegio de este enraizamiento y del exilio que a él se refiere. Libera de esta alternativa. No se trata de regresar al nomadismo, tan incapaz como la existencia sedentaria de salir de un paisaje y un clima. La técnica nos arranca de un mundo heideggeriano y de las supersticiones del *lugar*. A partir de ello, una posibilidad aparece: la de percibir a los hombres sin tener en cuenta la situación en la que se encuentran, la de dejar que luzca el rostro humano en su desnudez<sup>138</sup>.

A diferencia de lo que aquí nos presenta Lévinas, el desenraizamiento de la técnica nos arroja a un mundo sin posibilidad de exilio, sin posibilidad de refugio, de ser un *refugiado*, y nos devuelve a ese mundo heideggeriano. Pero ¿Cuál es ese mundo heideggeriano? Hay que tener en cuenta que en la tradición judía el exilio se puede interpretar como una fuerza fundadora

La ciencia se ha presentado como una herramienta o bien como una fuente inagotable de poder. A pesar de este control de la naturaleza, sus funciones se han encontrado siempre separadas de la capacidad de producir ley y rectitud. Incluso se presenta como una salida precisamente a cualquier tipo de opresión otorgándosele una utilidad liberadora. En la relación que establece Heidegger con la tecnología, esta como

---

<sup>137</sup> Cfr. Emmanuel LÉVINAS, "Heidegger, Gagarin y nosotros", en *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, trad. de Juan Haidar, Caparros Editores, Madrid, 2004, p. 292.

<sup>138</sup> Ibid., p. 291.



parte del ser, se convierte en una fuente de derecho y rectitud. Adopta la función de la propia *polis*.

La posibilidad de que la tecnología tenga capacidad de generar «derecho», lleva a este autor a plantear que la relación entre el ser y la técnica dibuje una filosofía dividida entre ontología y ética<sup>139</sup>, aunque no sin decir antes que buscar el vínculo entre ambas no tiene sentido<sup>140</sup>. Es decir, la investigación filosófica al igual que la fotografía exige una destreza y técnica precisa<sup>141</sup> que educa e impone unos valores y unos principios éticos. Se necesita un intermediario útil a través del cual mediar en la relación. Pero independientemente de los juegos laberínticos de su lenguaje, lo que aquí interesa es la propia relación que ante él acontece y que busca ocultar.

El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto. Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, solo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficiente segura mediante una ordenación acorde con la técnica<sup>142</sup>.

La ética en Heidegger representa la dimensión arquitectónica del ser, es decir, se va a ocupar de preparar el *habitar* un espacio delimitado dentro de unos muros bien trazados. Muros de carácter ontológico. Es la parte de la filosofía preocupada por el modo en cómo *ocupar* y cómo edificar sobre los *espacios públicos internos*. A partir del cual determinar las posibilidades del existir del ser en el mundo. Esta arquitectura del Ser se va a proyectar en una arquitectura pública que lejos de salir de una lógica estatalista va derivar en una nueva

---

<sup>139</sup> Cfr. Martín HEIDEGGER, *La carta sobre el humanismo*, p.74.

<sup>140</sup> Cfr. Ibid., pp.79-80.

<sup>141</sup> “Entre las muchas maneras de combatir la nada, una de las mejores es sacar fotografías, actividad que debería enseñarse tempranamente a los niños, pues exige disciplina, educación estética, buen ojo y dedos seguros”, CORTÁZAR, “Las babas del diablo”, pp. 267-268.

<sup>142</sup> HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, p. 73.

mutación del Estado. Estas coordenadas parten de la ecuación que expone Björn Hammar<sup>143</sup> en la que la imagen del Estado es compuesta no solo de territorio y geometría sino que también va unida la soberanía como voluntad. Siguiendo este planteamiento, se puede comprender que Heidegger sublima esta operación en el espacio virtual. En la cual las identidades siguen teniendo la misma preponderancia, pero los territorios como tales quedan absorbidos por estas. La soberanía como voluntad también tiene la capacidad de producir derecho y potencia un sistema completamente autónomo en el que ser y técnica se fusionan en una nueva identidad. Este nuevo estado que podemos observar que se gesta en los planteamientos de Heidegger, en términos de Strauss lo podríamos denominar «Estado universal»:

La filosofía clásica creó la idea del Estado universal. La filosofía moderna, que es la forma secularizada del cristianismo, creó la idea del Estado universal y homogéneo. Por otra parte, el progreso de la filosofía y su eventual transformación en sabiduría exige la «negación activa» de los Estados políticos previos, es decir, exige la acción del tirano: sólo cuando «todas las posibles negaciones [políticas] activas» hayan sido efectuadas y de este modo se haya alcanzado el estadio final del desarrollo político, la búsqueda de sabiduría podrá y deberá ceder el paso a la sabiduría<sup>144</sup>.

La *Destruction* de Heidegger es una forma de negación y de instauración de la ética que permite este proceso de represión que nos explicaba Derrida al comienzo de la tesis. A través del cual se niegan las capas políticas del pasado para instaurar la figura de un arbitraje interno que ejerce una función tiránica dentro de la propia tradición. Se podría plantear que la democracia que de aquí se dibuja es *virtual y fugitiva*. Virtual no únicamente en el sentido

---

<sup>143</sup> Cfr. Björn HAMMAR, “Ciudadanos entre estado e imperio”, *Desafíos*, vol. 27, n. ° 2 (2015), p. 151.

<sup>144</sup> Leo STRAUSS, “De nuevo sobre el *Hieron* de Jenofonte”, en Leo STRAUSS, *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève*, presentación y traducción de Leonardo Rodríguez Duplá, Ediciones Encuentro, Madrid, p. 255.

de algo que no es real o mera apariencia, porque los procesos tecnológicos tejen la vida de las personas y contribuyen a la construcción de la identidad. Sino como expone Sheldon S. Wolin, la democracia queda sublimada en estos aparatos tecnológicos<sup>145</sup>, en su aparente libertad. Pero la virtualidad, la *virtus* latina de la cual procede esta palabra supone también la fuerza, la voluntad, la excelencia, de la perfección en las operaciones mentales que quedan reunidas en esta sublimación en la capacidad real de la omnipotencia, del «salvador». Mientras que por otro lado la democracia en su sentido fugitivo expresa su libertad, fugacidad, se esconde de todo intento de control. La cualidad fugitiva limita la fuerza omnipotente real que tiene la virtualidad. Y al igual que la propia virtualidad puede ser simplemente una alucinación que desaparece y aparece. Que aunque pueda ser controlada por la voluntad su naturaleza la oculta. La mediación e interacción que nos ofrece la técnica o la tecnología sustituye la vieja idea de contemplación para proponer la teoría como activa lúdica. Wolin nos dice lo siguiente:

La vida teórica es una versión posmoderna prefiere ser lúdica más que contemplativa: vivir, actuar, y explotar el cambio al convertirlo en novedad interminable, aceptando la producción de cambio como el *primum mobile* [primer motor], asimilando de manera afectiva la revolución con una condición permanente de desestabilización continua, vaciándola así de cualquier amenaza, representándola como evanescencia, como una superficie sin realidad concreta<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> Cfr. Sheldon S. WOLIN, *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2012, p. 765.

<sup>146</sup> WOLIN, *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*, p. 757.

Debemos de señalar que el vocablo «lúdico» (*ludi*) o pasatiempo surge precisamente por el intento del tirano Ciro de apoderarse de Sardes, la capital de Lidia<sup>147</sup>, mediante actividades lúdicas sin recurrir a la violencia. Estrategia que tuvo un gran éxito y por la que consiguió la obediencia del pueblo. La teoría como actividad lúdica por tanto es una forma de sublimar cualquier intento de cambio real sobre estructuras activas, interactivas que arrojan una sensación de cambio sobre bases evanescentes y virtuales.

Este juego de fuerzas replantean los límites difusos entre los que se encuentra la democracia y la tiranía. Es precisamente la capacidad de crear un tejido abarcador del cual nadie es capaz de salir, lo que nos lleva a la cuestión expuesta al principio del epígrafe sobre el fin del exilio. Anhelado cumplido de una sociedad griega para la cual este se consideraba una muerte en vida. Hannah Arendt en su breve escrito de 1943 sobre la condición de los refugiados judíos advierte una realidad que poco tiempo después va a poder ser extensible a cualquier ciudadano. Porque tal vez por primera vez los tiempos se han sincronizado<sup>148</sup>. Observa que el motivo de la exclusión ya no versa sobre aquello que habías hecho o pensado, sino que se enraizaba en las partes más profundas de la identidad. Ya no se trata de un problema que se resuelve en la condición jurídica, con la relación con la ley<sup>149</sup>. De hecho esta problemática se exteriorizaba no con la pérdida del hogar que abundaba en precedentes, sino con la imposibilidad de encontrar un hogar nuevo<sup>150</sup>. La imposibilidad de un exilio creativo lleva a romper todo un tejido de relaciones con los *otros* y el entorno. El encapsulamiento o el suicidio se convierten en las dos únicas posibilidades. De hecho

---

<sup>147</sup> Cfr. Étienne de LA BOÉTIE, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. de Pedro Lomba, Editorial Trotta, Madrid, 2014, p. 44.

<sup>148</sup> “Saben que la proscripción del pueblo judío en Europa ha sido seguida a poca distancia de la proscripción de la mayoría de las naciones. Los refugiados empujados de país en país representan la vanguardia de sus pueblos si conservan su identidad. Por primera vez la historia judía no va por separado, sino ligada a la de todas las demás naciones” Hannah ARENDT, “Nosotros, los refugiados”, en *Escritos judíos*, edición de Jerome KOHN y Ron M. FELDMAN, Paidós, Barcelona, 2016, p. 365.

<sup>149</sup> “A falta de valor para luchar por un cambio de nuestra condición social y jurídica, muchos de nosotros hemos decidido intentar, en lugar de eso, un cambio de identidad. Y este curioso comportamiento hace las cosas mucho más difíciles. La confusión en la que vivimos es en parte nuestra propia obra” Ibid., p.361.

<sup>150</sup> Cfr. Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, versión española de Guillermo Solana, Taurus, Madrid, 1998, p.245.

Arendt intuye, que el bajo índice de suicidios que ha presentado el pueblo judío a lo largo del tiempo haya cambiado de signo. Este es posiblemente el signo más claro del «totalitarismo». No obstante a esta situación crítica de pérdida y no pérdida de la identidad al mismo tiempo supone una esperanza, una apertura para la creación en el mundo moderno.

Un hombre que quiere perder su identidad descubre, en efecto, las posibilidades de la existencia humana, que son infinitas, tan infinitas como la creación. Pero la recuperación de una nueva personalidad es tan difícil —y tan sin esperanza— como una nueva creación del mundo<sup>151</sup>.

En este movimiento contradictorio, en este replegamiento hacia la nada es en el que también parece encontrarse Strauss —refugiado en Estados Unidos al igual que Arendt— desde la cual surge la posibilidad de creación. Por ello, considera que la única salida, que el exilio se encuentra en Oriente:

[L]a raíz más profunda de occidente es una concepción específica del ser. Como consecuencia de esta experiencia específicamente occidental del ser, el fundamento de los fundamentos ha caído en el olvido y la experiencia primaria del ser solo fue útil para la investigación de los entes. Oriente ha experimentado el ser de una manera que impidió la investigación de los entes, y con ello, la preocupación por el dominio de estos. Pero esa experiencia occidental hace posible, en principio, un discurso coherente acerca del ser. Al abrirnos al problema del ser y al carácter problemático de su concepción occidental, podemos acceder a la raíz más profunda de Oriente. El fundamento de los fundamentos, que se indica con la palabra «ser», será el fundamento no solo de la religión, sino incluso de cualesquiera

---

<sup>151</sup> ARENDT, “Nosotros, los refugiados”, p. 362.

dioses posibles. A partir de aquí, se puede empezar a concebir la posibilidad de una religión mundial<sup>152</sup>.

En Oriente no hay pretensión de dominio y por tanto, Strauss propone que es el momento de que “Occidente tiene que hacer su propia contribución a la superación de la tecnología”<sup>153</sup>. La vía que plantea es la reunión de Oriente y Occidente para superar las limitaciones del racionalismo griego que es donde se encuentra este fundamento. Para ello, propone mirar al Oriente que ya hay en Occidente, la Biblia. “La Biblia es Oriente dentro de nosotros, los hombres occidentales. Por lo tanto, puede ayudarnos a superar el racionalismo griego, no como Biblia, sino en su carácter oriental”<sup>154</sup>. A lo que habría que añadir que tal y como se ha visto antes, que la forma de que Oriente entre en Occidente sea a través de Roma. Porque todo acto creador se mueve en la contracción sobre sí mismo. El *tsimtsum* que expresa esta idea judía significa el movimiento de Dios sobre sí mismo. Movimiento de autolimitación que deja un espacio posible para la creación. El primer acto de creación no es un salir de Dios sino un replegamiento, movimiento que permite la emanación y la creación hacia fuera. “Donde la esencia de Dios ya no está, porque se ha retirado, puede concebirse la nada como un residuo, un resto de tal ser”<sup>155</sup>. De esta vuelta a la nada es desde la cual se puede abandonar la lógica de la presencia.

La sabiduría política que de aquí se desprende se puede escenificar en un replanteamiento del imperio tal y como expone Hammar. La tradición romana como se ha dicho en anterioridad, muestra su atención y cuidado en la ley, al igual que la tradición hebrea. De esta comprensión de la autoridad surgen unos espacios públicos que no se

---

<sup>152</sup> STRAUSS, “Una introducción al existencialismo de Heidegger”, pp. 100-101.

<sup>153</sup> Ibid, p. 100.

<sup>154</sup> Ibidem.

<sup>155</sup> SCHOLEM, “Creación de la nada y autolimitación de Dios”, p. 73.

encuentran delimitados geoméricamente<sup>156</sup> y el poder se adapta a las circunstancias y al tamaño<sup>157</sup>.

El imperio como concepto político es importante, porque señala la complejidad de gobernar un mundo cambiante que no puede ser reducido a espacios geoméricos, sean estos descritos como territorios delimitados, control soberano o esferas públicas. Los dilemas de legitimidad, pertenencia, identidad y ciudadanía no podían ser resueltos de forma geométrica por el poder imperial, sino que formaban parte de gobernar las contingencias inherentes a un dominio extenso y difuso. No debemos olvidar que ese dominio coexistía de forma íntima con el Estado soberano, y muchos de los problemas de difusión y extensión del poder político con los que se enfrentaban constantemente los imperios han sido heredados —pero no resueltos— por ese Estado<sup>158</sup>.

Nos queda un camino abierto hacia Roma que no va a poder ser continuado en este trabajo. Una apertura que no pretende ser una vía de escape, evacuatoria, agresiva que paraliza y merma las habilidades creativas, y que crea una realidad paralela. Pero esta misma apertura hacia la unión de Oriente y Occidente que se representa en Roma, nos compele por otro lado a volver al racionalismo griego, para examinar más detalladamente este suelo que también forma parte viva de nuestra tradición. La relación permanente de la creación con la nada conlleva un riesgo latente de caer en esa nada. En la que el *self*, que es el concepto que anunciábamos al comienzo de este capítulo al que se pretendía llegar a través de la tradición, puede quedar encapsulado y exteriorizado en su posición de *falso self*. Aquí la necesidad de volver a este racionalismo griego como una aproximación al *falso-self* de las personas. Una de las consecuencias más importantes de esta posición del *self* para la teoría

---

<sup>156</sup> Cfr. HAMMAR, “ciudadanos entre Estado e Imperio”, p.161.

<sup>157</sup> Cfr. Ibid., p. 162.

<sup>158</sup> Ibid., p. 163.

política ya la hemos podido observar en la tradición, aunque de forma intermitente: la relación entre tiranía y arbitraje.



## Capítulo segundo:

# SOBRE EL FÁRMACO EN LA FORMACIÓN DEL GOBIERNO

De Aristón: «Decía Aristón que la dialéctica se parece al barro que hay en los caminos, el cual, aunque no tiene utilidad alguna, se adhiere a los caminantes»<sup>159</sup>.

La génesis del Estado —o de cualquier organización pública moderna— y las formas de pensamiento que de esta se derivan encuentran su inicio o al menos su germen en el cosmos de la Grecia antigua.

[L]as leyes que encontramos en el cosmos o en los átomos son segregaciones artificiales de la polis fundada en la Grecia Clásica, de quien emanan todas las leyes que luego nosotros encontramos dirigiendo los astros o agitando los electrones<sup>160</sup>.

La transmisión de este conocimiento no puede plantearse únicamente en la recepción, comprensión e interpretación de estos «archivos» originarios transferidos de forma textual a lo largo de la historia y que han llegado hasta nuestros días. El pensamiento griego sobre los asuntos públicos se inicia en un tiempo anterior al denominado periodo de las *poléis*. Estos *archai* originarios, que son fragmentos de fragmentos, creados, destruidos y

---

<sup>159</sup> ESTOBEO, *Églogas* II, pág. 23, 15 W [S. V. F. I 393] = Ángel J. CAPPELLETI (ed.) *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de Ángel J., Cappelletti, Gredos, Madrid, 1996, fragmento 501, p. 214.

<sup>160</sup> Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría Política en el siglo veinte*, Editorial Foro Interno, Madrid, 2003, p. 17.

reinstitutionados, nos arrojan una comprensión del pensamiento de lo público construido sobre ruinas, rasgo muy propio del pensamiento romántico alemán<sup>161</sup>.

En cambio, si queremos entender la naturaleza «ruinosa» de nuestra arquitectura pública, debemos partir de que el pensamiento griego de la antigüedad descansa suspendido en el espacio y en el tiempo en forma de micropartículas dando lugar a nubes moleculares que contribuyen a la creación de conjuntos estelares en la oscura inmensidad. De esta forma, nos encontramos que la bella e inútil tela de araña dialéctica, que diría Aristón de Quíos<sup>162</sup> (*circa* s.III a. e. c) según nos cuenta Diógenes Laercio (*circa* s.III d. e. c.), que teje la ciencia de la política desde la antigüedad es fruto de una cartografía que pone la mirada en los cielos, y que a modo de un navegante en medio de una noche oceánica va uniendo puntos con todos sus instrumentos de medición creando «marcas» en una representación «enmarcada» de lo infinito. Aunque en la noche de la ciencia de la política quedan puntos ocultos sobre el que las rectas y sólidas líneas de la historia han dejado una brillante oscuridad, al igual que las emisiones de luz en la profundidad de la galaxia su presencia ausente y siempre manifiesta nos llega tímidamente en el momento en el que el *cosmos* parece desvanecerse, y sus líneas de constelación pretenden ser repasadas en un intento por reconstituir un espacio delicuescente e infinito.

Toda apertura y descubrimiento que experimenta el humano o el ciudadano griego en su origen queda expuesta a una agitación que amenaza con destruirle. Motivado por el miedo y la desesperación este es conducido a una situación de ansiedad permanente. La

---

<sup>161</sup> Esta comprensión de la historia ha sido muy característica y tratada en el arte como proceso creativo. Cfr. Javier MATEO HIDALGO “La construcción fragmentaria como método de creación en la historia del arte”: *ANLAV. Revista de investigación en artes visuales*, n.º 3 (2018), pp. 9-23. Se puede tomar el siguiente trabajo como una referencia para comprender el carácter fragmentario y ruinoso en los procesos creativos: Javier MATEO HIDALGO, *El fragmento como referencia de la modernidad en los procesos de creación de la vanguardia artística española (1906-1936)*, tesis doctoral dirigida por Tonia Requejo Grado, Facultad de Bellas Artes, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2018.

<sup>162</sup> “Hizo desaparecer el tema físico y el lógico, afirmando que el uno está por encima de nosotros y el otro no nos interesa. Los raciocinios dialécticos son semejantes a las telas de araña, las cuales, aunque parecen representar una obra artística, resultan inútiles”. Diogenes LAERCIO, VIII 160 [*S.V.F.* I 351] = Ángel J. CAPPELLETI (ed.) *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de Ángel J., Cappelletti, Gredos, Madrid, 1996, fragmento 450, p. 192.

cual queda relajada o narcotizada con una razón dialéctica que pronto se advertirá como una fuerza, que aunque relaja la amenaza de la destrucción externa, se convierte en una fuerza de destrucción que amenaza desde la interioridad más profunda del ser humano. A partir de esta vulnerabilidad e impotencia surgirán nuevos suelos existenciales sobre bases flotantes que amenazan el desequilibrio psíquico de ese humano originario. La incompreensión del cosmos abierto y el temor de que los útiles a su disposición sean incapaces de comprender un universo inabarcable arrojan una mirada «paranoica» y «esquizoide» que escrudiña los cielos intentando comprender las luces lejanas parpadeantes que sin ser comprendidas, sí que resultan orientadoras. En esta mirada se encuentra el inicio de nuestra reflexión. Al igual que los antiguos *éforos* de Esparta alzaban su mirada en la noche, en busca de si los reyes habían infligido alguna falta que los descalificase para la función regia<sup>163</sup>. De este archivo surgirá el desarrollo del proceso arbitral. A lo largo de este capítulo se pretende estudiar este proceso que tiene lugar en el interior de la ley y que terminará por archivarla del espacio público sustituyéndola por nuevos mecanismos sintéticos (farmacológicos) que permiten al hombre relacionarse con este espacio.

### **La «ley» archivada**

Proponer una «etiología» del arbitraje, es decir, buscar las causas que llevan a esta facultad a convertirse en un valor central del gobierno humano, e intentar entender el proceso por el cual se ha producido la suplantación de la facultad del juicio por esta misma, es una acción procesal en sentido propio, una acción de auto-impugnación y castigo que surge de un sentido de culpabilidad. Esta transgresión del propio sentido del juicio, en el que el acusado es delatado y atacado por sí mismo, se entrega y es sentenciado. De esta forma el hombre que no es producto de sí mismo, busca el sentido de su experiencia, los *archai* y sus causas en una interioridad que no es asimilada y que se encuentra expulsada. ¿De dónde surge esta

---

<sup>163</sup> Cfr. Jean-Pierre VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 41-42.

culpabilidad? Para entender la «causa» y origen de este proceso merece la pena detenerse en la propia palabra que nos induce a este problema. La noción de «causa» es vertida etimológicamente y tradicionalmente como *aitia* pero se trata de un *par*, que se desdobra también en el concepto *aition*. Este desdoble del griego no aparece así preservado por Aristóteles, pero aquí nos resulta de especial interés. Porque el *aition* originalmente significa el culpable, responsable, el que carga con una culpa; mientras que *aitia* es la acción de acusar por la que a una persona se le imputa o se le considera responsable de una acción<sup>164</sup>. Nos encontramos con que en esta acusación ya tenemos un acusado y parece ser responsable, por lo que el propio acusado nos transmite su culpabilidad. El arbitraje contiene una culpa que se encuentra condesada en su origen y no sabe cuál es. Pero si en este origen, lo que nos encontramos, como se irá viendo, es una ley originaria creadora, ¿de dónde surge la ley de la que viene el juicio que acusa al árbitro? o mejor dicho ¿en qué momento esta ley se transforma en reglamento? Pero vayamos por partes, porque ley y arbitraje son un *par* que presentan una difícil relación.

Sin más dilación, bien podríamos plantearnos este comienzo de una forma tan brusca como el *Minos*, texto que es incluido en los diálogos dudosos del *corpus platónico*, y que se inicia con la pregunta: ¿qué es la ley?<sup>165</sup> Porque para indagar en la naturaleza del juicio y del arbitraje como facultades humanas, no podemos despegarnos del estudio de la ley.

Eric Voegelin en su estudio sobre la naturaleza de la ley, nos plantea una sugerente advertencia que nos invita a rastrear el correoso carácter de esta misma y su relación con el orden público en los fundadores del racionalismo político:

---

<sup>164</sup> Cfr. Michael FREDE, “The original notion of cause”, en Malcolm SCHOFIELD, Myles BURNYEAT and Jonathan BARNES (ed.), *Doubt and dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 222-223.

<sup>165</sup> Cfr. PLATÓN, “Minos o sobre la ley”, trad. de Juan Zaragoza, en *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*, traducciones, introducciones y notas por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Gredos, Madrid, 1992, 313 a, p. 139.

Una investigación sobre la naturaleza de la ley está cargada de sospechas sobre su viabilidad, ya que los filósofos clásicos, Platón y Aristóteles, no tenían una filosofía de la ley. Los problemas que se tratan en nuestra teoría legal moderna bajo este título aparecieron en Platón bajo títulos como “justicia” o “el verdadero orden de la polis”, y en Aristóteles como parte de la *episteme politike* con su división en ética y política<sup>166</sup>.

De esta forma, el trabajo de ambos filósofos va a girar en torno a la búsqueda del orden de la sociedad, del orden de la polis, lo que permite introducir sin miedos, la hipótesis sobre el rol del arbitraje en la teoría política y en la filosofía del derecho. Es decir, el proceso de hacer leyes para estos autores fundacionales va a estar siempre enmarcado bajo la idea del buen orden<sup>167</sup>. Y por lo tanto, esta facultad va a ser fundamental en la creación de resortes institucionales físicos y mentales que tengan el objetivo de evitar cualquier tensión (*tasis*) entre el orden del *self* y el orden jurídico. La experiencia del orden supone una tensión en torno a la libertad y a la responsabilidad del humano en su relación con los demás. Esta ausencia de ley en la creación del orden de la ciudad en el racionalismo griego también la observa Leo Strauss cuando explica precisamente que:

*Politeia* por ordinario se traduce como “constitución”. Pero cuando los hombres modernos emplean el término “constitución” en un contexto político, casi inevitablemente se refieren a un fenómeno legal, a algo del orden de la constitución del cuerpo o del alma. Sin embargo la *politeia* no es un fenómeno legal. Los clásicos empleaban *politeia* en contraposición a

---

<sup>166</sup> “An inquiry concerning the nature of the law is burdened with suspicious about its feasibility, for the classic philosophers, Plato and Aristotle, had no philosophy of the law. The problems that are treated in our modern legal theory under this head appeared in Plato under such titles as ‘justice’ or ‘the true order of the polis’, and in Aristotle as parts of the *episteme politike* with its division into ethics and politics”. Eric VOEGELIN, “The nature of the law” en *The Collective Works of Eric Voegelin, volumen 27, The nature of the law and related legal writings*, Robert Anthony Pascal, James Lee Babin and John William Corrington (ed.), Louisiana State University Press, Baton Rouge, London, 1991, p. 6.

<sup>167</sup> Cfr. Ibid., p. 26.

“leyes”. La *politeia* es más fundamental que toda ley; es la fuente de todas las leyes. La *politeia* es la distribución efectiva del poder al interior de una comunidad mucho más que lo que la ley constitucional estipula respecto al poder político<sup>168</sup>.

La *politeia* por lo tanto se traduce como régimen (*diáita*), e implica la instauración de un modo de vida. Aunque a esta cuestión volveremos al final de este epígrafe. Antes de llegar a este punto que resulta fundamental en la genealogía que aquí nos proponemos exponer, debemos pensar entonces si es posible preguntarse por la posibilidad y la necesidad de introducir la cuestión de la ley en este problema.

Eric Voegelin expresa en sus reflexiones sobre el derecho la profunda relación entre el ordenamiento jurídico y la sociedad. Considera que la ley trasciende la mera cuestión normativa, sistémica o institucional. Sobre esta relación nos sugiere que es “tan íntima que toda la existencia del hombre en la sociedad está impregnada de ‘ley’. Incluso sin tener porque existir una relación específica legal relevante entre un tipo de acción y el propio orden legal”<sup>169</sup>. De esta impregnación de la ley en la realidad, nos encontramos con el uso confuso de la misma, con sus múltiples disfraces, como si de un dios del Olimpo se tratase, quisquilloso, que interviene en el destino y en asuntos de los humanos. Estos disfraces de la ley son mostrados en *Minos* por Platón, diálogo que retomamos después de este entreacto, que según Strauss se trataría de un diálogo introductorio a *Las Leyes*<sup>170</sup>.

La primera máscara que aparece en la conversación entre el discípulo y Sócrates es aquella que convierte a la ley en un conjunto o compendio de reglas validas que se añaden

---

<sup>168</sup> STRAUSS, *Derecho natural e historia*, p. 181.

<sup>169</sup> “All these everyday categories reveal a thorough understanding of a relation between law and society so intimate that the whole existence of man in society is pervaded with “law”, even if a specific relation of legal relevance between type of action and a type provided by the legal order does not exist” VOEGELIN, “The nature of the law”, pp. 23-24.

<sup>170</sup> Cfr. Leo STRAUSS, “Sobre el *Minos*”, en *Liberalismo antiguo y moderno*, trad. por Leonel Livchits, Katz, Madrid, 2007, p.101.

o suprimen, y que emanan de la decisión de la ciudad, sus decretos<sup>171</sup>. Entonces Sócrates matizará que la ley, según esta primera definición sería opinión política<sup>172</sup>. Pero la ley no puede ser decisión de la ciudad, porque hay decisiones buenas y otras malas<sup>173</sup>. De hecho, una decisión injusta no puede ser nunca ley<sup>174</sup>. En esta primera definición propuesta aparece la dimensión arbitral, y su implantación nos llevaría a una situación que en palabras de Voegelin se terciaría paradójica e irresoluble. Porque este modelo lleva inevitablemente a un estancamiento de la validez de las normas jurídicas. En la que un ser humano impaciente ante la incapacidad del rígido ordenamiento en los nuevos escenarios, queda impotente, y busque refugio en la sociedad, en el cuerpo abstracto, como la sustancia que existe en el tiempo y sale a su encuentro con el fin de validar y transformar el anquilosado ordenamiento legal. Como si ese orden no formase parte de esa realidad. Y se presenta un nuevo par antitético entre decisión-contingencia<sup>175</sup> y las estructuras del orden jurídico.

Pero Sócrates considera que a pesar del carácter conflictivo de la opinión en la instauración del buen orden, esta no deja de ser una opinión, eso sí, una opinión beneficiosa, una opinión verdadera. Y aquí es donde se llega a la definición más clara sobre la ley. Por lo que la ley al estar relacionada con la verdad, pretende ser un descubrimiento de la realidad<sup>176</sup>. La propuesta de Sócrates genera que su discípulo plantee “¿cómo es que no empleamos siempre las mismas leyes para los mismos asuntos, si verdaderamente hemos descubierto esa realidad?”<sup>177</sup>, de ser así ¿para Platón existiría la posibilidad de la existencia de diferentes realidades y por ende verdades? La respuesta de Sócrates no dejará

---

<sup>171</sup> Cfr. PLATÓN, “Minos”, 314 b-c, p. 141.

<sup>172</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>173</sup> Cfr. Ibid., 314 e, p.142.

<sup>174</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>175</sup> “From the paradoxical impasse of the validity of legal rules, their aggregates, and the succession of aggregates, we sought refuge in society as the something that exists in time”. VOEGELIN, “The nature of the law”, p.34.

<sup>176</sup> Cfr. PLATÓN, “Minos”, 315 a, p. 143.

<sup>177</sup> Ibidem.

pie a ningún relativismo, sino que el problema radica en que la incapacidad de las propias personas es descubrir la verdad, es decir, entender aquello que es real<sup>178</sup>.

Entonces queda evidente en Platón que lo real y lo legal van unidos<sup>179</sup>, la búsqueda de la ley es la indagación de la verdad (*aletheia*) y la realidad. Es aquí donde reside la complejidad de la misma y nos abre a un nuevo interrogante en el que propio filósofo, entendido en estos términos greco-racionalistas, prefiere abandonar la búsqueda de la ley por la del orden de la ciudad: de un carácter visible, perceptible, tangible y audible. La ley quedaría en una situación de inaccesibilidad únicamente posible en el tribunal del *Hades* presidido por Minos, en la ribera del *Leteo*.

El helenista francés Louis Gernet (1882-1962) que ha tratado la cuestión del arbitraje y del juicio en la Grecia antigua a lo largo de su obra expone que “[s]egún una teoría conocida y generalmente admitida hasta la fecha, el juicio procedería del arbitraje”<sup>180</sup>. Esta hipótesis tiene sentido si como hemos estado observando la cuestión de la ley en Grecia es inexistente al menos a partir del desarrollo del principal cuerpo teórico con el desarrollo de las *poléis* y de la filosofía de Platón y sus discípulos. No obstante Gernet, que no está de acuerdo con esta presuposición, considera que tener este punto de partida supone partir de una concepción naturalista según la cual el derecho de la fuerza sería lo único que dirimiría los litigios en los orígenes. Por el contrario, por si no fuese ya oscura esta relación, para Gernet la aparición del juicio<sup>181</sup> es paralela a la propia polis como manifestación de la soberanía colectiva. El juicio, siguiendo a Gernet, a diferencia del arbitraje, el cual emana de dos partes individuales privadas para solucionar un litigio, surge

---

<sup>178</sup> “No por ello la ley aspira menos a descubrir la realidad, y si las personas no utilizan siempre las mismas leyes, tal como nosotros creemos, es porque no son capaces de descubrir lo que pretende la ley, es decir, lo real. Pero vamos a ver, a partir de esta observación, si conseguimos que se ponga en evidencia si empleamos siempre las mismas leyes o unas veces unas y otras veces otras, y si todos sin excepción utilizan las mismas leyes o leyes diferentes” Ibidem.

<sup>179</sup> Cfr. Ibid., 316 b, p.146.

<sup>180</sup> Louis GERNET, “Derecho y prederecho en la Grecia antigua”, en *Antropología de la Grecia antigua*, prefacio de Jean Pierre Vernant, versión castellana de Bernardo Moreno Carrillo, Taurus, Madrid, 1980, p. 190.

<sup>181</sup> Cfr. Louis GERNET, “El tiempo en las formas arcaicas del derecho”, en *Antropología de la Grecia antigua*, prefacio de Jean Pierre Vernant, versión castellana de Bernardo Moreno Carrillo, Taurus, Madrid, 1980, p. 228.



de la colectividad del ágora. Gernet considera que juicio y arbitraje presentan desarrollos paralelos pero que en ningún caso uno procede del otro. Aquí por el contrario se pretende mostrar que presentar dos fuentes paralelas en desarrollo nos sugiere múltiples dudas y no nos permite ahondar en un fondo que no tiene fondo. Es importante, para poder proseguir, poner el centro de nuestra atención en la concepción de justicia que todo lo envuelve. Pero para ello, volvamos un poco más atrás.

Según exponía antes, Voegelin comenta la intimidad desde la cual emerge la ley entre los seres humanos, aun sin una existencia de un ordenamiento formal. Esta concepción en la Grecia antigua tan solo la podemos encontrar en su época más arcaica, en la que la justicia recibe el nombre de *Thémis*. En la *Teogonía* de Hesíodo (circa s. VIII a. e. c.) *Thémis* es la segunda esposa de Zeus<sup>182</sup>. Porque es realmente Zeus el que imparte justicia. Dios justo que todo lo ve, y que entrega a los hombres el buen obrar<sup>183</sup>. No hay una distinción como se puede ver entre derecho, justicia y moralidad. La transmisión de la justicia se hace a través del báculo divino a los monarcas, y *Thémis* es el asiento de los reyes<sup>184</sup>.

*Thémis* alude así a la autoridad del derecho emanada de una sola persona (primero de los reyes y, más tarde, de los señores nobles, quienes a su vez representan la función de los jueces), y, asimismo, su legalidad y validez se sustentaban en leyes no escritas o, mejor dicho, en la creación libre de

---

<sup>182</sup> Cfr. HESÍODO, "Teogonía", en *Obras y fragmentos*, introducción, trad. y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Gredos, Madrid, 1990, 900-905, p. 109.

<sup>183</sup> "Al que honran las hijas del poderoso Zeus y le miran al nacer, de los reyes vástagos de Zeus, a este le derraman sobre su lengua una dulce gota de miel y de su boca fluyen melifluas palabras. Todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con rectas sentencias y él con firmes palabras en un momento resuelve un pleito por grande que sea. Pues aquí radica el que los reyes sean sabios, en que hacen cumplir en el ágora los actos de reparación a favor de la gente agraviada y fácilmente, con persuasivas y complacientes palabras. Y cuando se dirige al tribunal, como a un dios le proporcionan con dulce respeto y él brilla en medio del vulgo. ¡Tan sagrado es el don de las Musas para los hombres"! Ibid, 80-95, pp. 74-75.

<sup>184</sup> Cfr. Lucas SOARES, *Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*, Biblos, Buenos Aires, 2002, p. 49.

normas, según la tradición del derecho consuetudinario y el criterio propio de los nobles<sup>185</sup>.

En la *Iliada*, fuera de los muros de Atenas, nos encontramos dos emanaciones de la *Themis* dentro del grupo, que representaría la concepción del juicio que nos explica Gernet. En el libro XXIII Homero (*circa* VIII a. e. c.) narra las honras por la muerte de Patroclo en batalla. Esta ley arcaica se encuentra en todas partes y tiene un carácter natural y divino. En los juegos en torno a Patroclo que celebran los argivos en plena campaña no aparece ningún reglamento que los regule. Aquileo surge como la figura que es dotada para determinar los premios. Aunque el grupo confía en Aquileo, la *Themis* no queda reducida únicamente a la sabiduría de su autoridad, sino que también da pie a las invocaciones piadosas de Odiseo<sup>186</sup> que le permiten imponerse pero sin suplantar la decisión de Aquileo. La convivencia en el cosmos entre las decisiones: una emanada del grupo y la intervención divina son características de esta comprensión de la justicia. En el libro XVIII, de esta misma obra, podemos encontrar esta comprensión en la que conviven ambos procesos que se podría considerar un germen primigenio de la justicia escindida. Hefesto en el diseño del nuevo escudo para Aquileo describe un cosmos de la vida pública que incluye la tierra, los mares, los astros y las gentes de la tierra<sup>187</sup>. Dentro de este cosmos nos presenta dos ciudades. En una de ellas: parlantes y bellos, de diferentes pueblos compactos en identidad y que pugnan en la contienda bajo la supervisión de un árbitro. Y los sabios sentados en «círculo» debaten para hacer justicia. Por el contrario la otra ciudad de designio opuesto y divididos cae en la discordia. En el escudo quedan integrados todos los elementos de la naturaleza que contribuyen al buen ordenamiento de la ciudad. Esta escena queda grabada en un escudo. Instrumento de batalla no para agredir sino para defenderse, para protegerse

---

<sup>185</sup> Ibid., p. 49.

<sup>186</sup> Cfr. HOMERO, *Iliada*, Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 2005, XXIII, 765-784, p. 437.

<sup>187</sup> Cfr. Ibid., XVIII, 470-617, pp.349-353.

y taparse. La justicia o el buen orden de la ciudad aparecen como elementos pasivos, un sistema de protección frente a una agresión. Esta comprensión completa de la ley arcaica griega (*themis*) que aparece en Homero ya nos indica que esa ley es anterior a la reflexión estrictamente natural. Antonio Truyol y Serra<sup>188</sup> (1913-2003) y Rodolfo Mondolfo (1877-1976) consideran que este periodo cosmológico o naturalista no se trata de una reflexión sobre el mundo natural<sup>189</sup> sino sobre el propio hombre que proyecta en la naturaleza su interioridad. A diferencia del hombre de la polis, como se verá posteriormente, que proyectará su alma sobre la ciudad.

La sociedad arcaica griega que todavía no se encuentra cohesionada, permanece bajo amenaza por desintegración. Esta amenaza de hacerse pedazos, también se alterna con fuertes tendencias de integración. Esta tendencia a la cohesión la presenta Homero en el escudo de Hefesto como una suerte de *defensa maníaca*<sup>190</sup>.

Es decir, esta defensa en primer lugar es alimentada por el no reconocimiento del mundo interno asociado a un estado de angustia depresiva<sup>191</sup>, que como forma de evitarla desencadena un mecanismo de proyección cósmico de este self que no se reconoce. Esta

---

<sup>188</sup> “Y la filosofía en este su sentido ya estricto fue una filosofía del mundo natural, como con razón subrayara la historiografía filosófica tradicional. Lo que ocurre es que las categorías con que hubo de encararse con el mundo natural fueron tomadas de la experiencia de la vida humana, intuitivamente expresada en la mitología; por lo que cabe afirmar, con los autores antes mencionados, que dichas categorías (y especialmente la noción de «ley» aplicada a los fenómenos de la realidad física) tienen un origen social” Antonio TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la Baja Edad Media*, Alianza, Madrid, 1992, p. 102.

<sup>189</sup> “Pero el antropomorfismo mitológico de esta primera especulación, tiene gran importancia en otro aspecto: que nos muestra que los problemas cósmicos, son concebidos inicialmente en la forma de problemas humanos, es decir, se hallan modelados sobre la norma de estos, con la personificación de los elementos naturales y la concepción de sus relaciones como si estuviesen gobernados por las mismas fuerzas que rigen las relaciones entre los hombres. Lo que significa (evidentemente) que al contemplar y tratar de comprender la naturaleza, el pensamiento mítico posee ya (y por lo mismo, puede emplear) los conceptos relativos al mundo humano: o sea que, la reflexión sobre el mundo humano ha precedido a la reflexión sobre el mundo natural, que por ello en su primer surgir, se ensalza y se apoya en aquélla. Y esta observación, tan evidente como olvidada, basta para trastocar las convicciones tradicionales (lugar común de la historiografía), de que la atención del hombre se vuelve hacia la naturaleza física, antes que hacia el mundo humano y que por ello la filosofía comienza como cosmología, para transformarse en antropología, sólo en una segunda y tardía fase”. Rodolfo MONDOLFO, *El pensamiento Antiguo. Historia de la filosofía greco-romana, vol.1. Desde los orígenes hasta Platón*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1980, p. 16.

<sup>190</sup> Esta idea se puede ver mejor desarrollada en: D. W. WINNICOTT, “La defensa maniaca (1935)”, en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, trad. de Jordi Beltrán, Paidós, Barcelona, 1999.

<sup>191</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 178.

defensa se utiliza para aminorar la tensión de la realidad interna<sup>192</sup>. No podemos olvidar que la escena del escudo de Hefesto tiene lugar tras la muerte en la batalla de Patroclo, el joven amante de Aquileo. En la defensa maniaca el duelo no puede ser experimentado<sup>193</sup> y esta forma se conmemora en unos juegos deportivos que pretenden expulsar cualquier sentimiento depresivo.

La ansiedad primaria de ser aniquilado por una fuerza destructiva interna amenaza con la destrucción del *self*. Este impulso destructivo se expulsa hacia fuera. En esta fase de agitación primaria todavía no se puede encontrar una comprensión del arbitraje muy desarrollada. Es posible que ante la amenaza de incomprensión el yo y su no correspondencia en la satisfacción por el entorno tienda a la fragmentación. De esta forma se puede proponer una fase de destrucción sobre la cual los fragmentos, las ruinas del primer periodo emergen nuevamente a través de una fase originaria de escisión. Tiene lugar un segundo nacimiento a partir del cual emergería una nueva concepción de la justicia. Este proceso Melanie Klein (1882-1960) lo vendría a exponer de la siguiente manera:

Existe un conflicto entre la búsqueda de la integración como protección contra los impulsos destructivos, y el miedo a la integración como protección contra los impulsos destructivos, y el miedo a la integración por la posibilidad de que los impulsos destructivos, y el miedo a la integración por la posibilidad de que los impulsos destructivos amenacen al objeto bueno y a las partes buenas del sí-mismo<sup>194</sup>.

La incapacidad de tolerar la ansiedad que despiertan los impulsos destructivos contra el *self* y el mundo circundante a este genera una mayor escisión y un estado de

---

<sup>192</sup> Cfr. Ibid., p.181.

<sup>193</sup> Cfr. Ibid., p.180.

<sup>194</sup> Melanie KLEIN, “Sobre el sentimiento de soledad (1963)”, en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas. Vol. 3*, Paidós, Barcelona, 1988, p.308.

fragmentación mayor. En la propia palabra *δίκη* que significa juzgar pero también dividir y separar, ya se advierte que el proceso del juicio en Grecia es fruto de la escisión. En el escudo de Aquileo, que mencionábamos con anterioridad, donde parece manifestarse una fase de *defensa maníaca* en la elaboración de la justicia, Thémis es la única cosmovisión de la justicia existente. Los rasgos biseccionales y delimitados que son mostrados en la «obra artesanal» de Hefesto los podemos encontrar de una forma más que evidente en la visión de la justicia que sustituirá a esta justicia arcaica y que es fruto de la unión carnal entre Thémis y Zeus recibiendo el nombre de *Dike*.

En el estudio que hace de este término la profesora Salamone<sup>195</sup> indica una serie de rasgos que nos confirmarían desde el punto de vista etimológico la interpretación que aquí estamos presentando: En primer lugar, la raíz griega *dís* no solo significa «dividir en dos partes, dicotómico» sino que su vez deriva de la raíz sánscrita *dís*-(dik) cuyo significado se refiere al verbo «mostrar», «camino» o «costumbre»<sup>196</sup>. Pero a esta investigadora lo que realmente le interesa en este artículo es mostrar que la raíz de la cual procede *dike* tiene un significado principal que se relaciona con el límite territorial, con el límite en el horizonte en una superficie circular<sup>197</sup>. Es decir que esta idea de justicia gira en torno a un concepto cosmológico de división y distribución del mismo. Proceso que nos recuerda a cómo el escudo nos muestra la integración de todos los elementos de la tierra, y el cielo enmarcados y delimitados.

Esta tensión esquizoide más que en Homero, lo vamos a encontrar en el periodo posterior, en el grupo de pensadores jonios donde tradicionalmente se sitúa el origen de la filosofía. Precisamente es en este periodo cuando una serie de cambios sociales y económicos en los siglos VI y VII a. e. c. impulsaron un cambio en la comprensión de la justicia arcaica, *Themis*, que parecía quedar obsoleta siendo sustituida por su hija *Dike*.

---

<sup>195</sup> Véase el trabajo: María Antonietta SALAMONE, “Hipótesis sobre el origen etimológico de la palabra *dike*: la analogía del horizonte”: *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, vol. 46 (2013), pp. 307-327.

<sup>196</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.314-315.

<sup>197</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.315-316.

De este modo, a partir de la destrucción de los derechos de clase por parte del demos, aparece en escena el derecho como *dike*, una concepción legal más racional y objetiva que *thémis*, en tanto que expresa un tipo de justicia impersonal, retributiva o compensatoria por transgresión, que ya se manifiesta dentro del marco del nacimiento de la polis<sup>198</sup>.

La destrucción de la ley originaria que había quedado institucionalizada en ese archivo secreto encuentra cierto paralelismo con la tradición legislativa y de gobierno de los antiguos reyes micénicos. Según nos cuenta Jean Pierre Vernant (1914-2007) en este denominado sistema palatino la ley se gestaba en el secreto del palacio. En el nuevo periodo, la *dike* buscará la publicidad<sup>199</sup> frente a la oscuridad de esos espacios públicos internos conocido solo por los escribas y reyes. Este sistema desaparecerá, será borrado, caerá en el olvido. Nicole Loraux (1943-2003) cuenta cómo en el proceso de génesis de la política griega el *arkhé* será nuevamente restituido frente al *kratos*. Porque el *kratos* tiene una naturaleza divisora que invoca el predominio de una ciudad sobre otra<sup>200</sup>. Y por lo tanto rompe el anhelo de una unidad identitaria. Paradójicamente, el olvido y el ataque a la retórica devolverán al *kratos* a ser el principio rector. A ser la fuerza o la imposición.

El *arkhé* tiene un carácter de transgresión en la mentalidad griega, en una tradición en la que, como se ha visto en el capítulo anterior, no contempla la posibilidad de creación. Porque *arkhé* tiene el carácter de fundación, indica el principio, el comienzo del mandato pero también es una institución conservadora que guarda y vela por ese origen. El archivo ocupa el lugar de la *physis* de la sustancia estable de la que todas las cosas surgen y también a las que todas vuelven. La pretensión de apertura del archivo en este periodo pre-

---

<sup>198</sup> Lucas SOARES, *Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*, Biblos, Buenos Aires, 2002, p. 50.

<sup>199</sup> Cfr. VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 48.

<sup>200</sup> Cfr. Nicole LORAUX, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, trad. de Sara Vassallo, Katz, Buenos Aires, Madrid, 2008, pp. 67-68.

racionalista, comienza a desatar la complicada relación entre la dialéctica y la retórica en la antigüedad griega<sup>201</sup> que es bien estudiada por Ernesto Grassi (1902-1991). La consecuencia de este debate, que aunque no se puede considerar que tenga inicio en este periodo, sí podemos encontrar antecedentes en la filosofía presocrática que tienen una especial incidencia en la pedagogía y los asuntos prácticos<sup>202</sup> que aquí se están mostrando: Por un lado, Anaximandro de Mileto (*circa* 610 a. e. c.- *circa* 546 a. e. c.) sitúa unos orígenes, parece ser el primero en hacerlo, infinitos donde hay una ausencia de límites internos y externos. El avance de su pensamiento es proponer que precisamente en la generación de nuevos elementos en escenarios contingentes tiene lugar un proceso de destrucción y otro de reparación. En los que la destrucción es motivada para reparar una culpa<sup>203</sup>. En este caso se puede entender que la culpa es promotora de los procesos de escisión. Por otro lado, Parménides de Elea (*circa* s. VI a. e. c - *circa*. s. V a. e. c) más próximo a la dialéctica posterior, incluso podríamos situarlo como precursor de la misma, ya señala como el camino para el abandono retórico parte de la contradicción y la negación —algo de lo que ya nos informaba Grassi con anterioridad—. La única posibilidad de ascenso a *la verdad bien redonda* es a través del abandono de cualquier noción débil, de los sentidos, de los sentimientos. No obstante el impulso, las yeguas que de él tiran hacia su encuentro con

---

<sup>201</sup>Cfr. Ernesto GRASSI, “¿Filosofía crítica o filosofía tópica? Meditaciones sobre de *Nostri temporis studiorum ratione*”, en: *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, trad. Jorge Navarro Pérez, Antrophos, Rubí (Barcelona), 1999, p.1.

<sup>202</sup> Cfr. Ibid., p.2.

<sup>203</sup> “Entre los que dicen que [el principio y elemento] es uno, en movimiento e infinito, Anaximandro de Mileto, hijo de Praxiades, que fue sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de todas las cosas es ‘lo infinito’, y fue el primero que introdujo este nombre de ‘principio’. Afirma que este no es agua ni ningún otro de los denominados elementos, sino una naturaleza distinta e infinita, a partir de la cual se generan los cielos y los mundos infinitos ‘contenidos’ en estos. Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; ‘en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo’, hablando así de estas cosas en términos más bien poéticos. Es evidente, entonces, que, tras haber observado la transformación de los cuatro elementos unos en otros, no considera que uno de ellos fuera el sustrato, sino otra cosa aparte de ellos; pero él piensa que la generación se produce no al alterarse el elemento sino al separarse los contrarios por obra del movimiento eterno. Por eso Aristóteles lo conecta con Anaxágoras”. SIMPL., *Fís.* 24, 13 -25=, Conrado EGGERS LAN y Victoria E. JULIÁ, (ed.), *Los filósofos presocráticos I*, introducción general por Conrado Eggers Lan e introducciones, traducciones y notas por Conrado EGGERS LAN y Victoria E. JULIÁ, Gredos, Madrid, 1978, fragmento 128 (12 A 9), pp. 105-108.

dike, poseedora de las llaves del archivo que muestra lo correcto y también lo incorrecto son los apetitos irracionales<sup>204</sup>.

Estos autores son un ejemplo del inicio del olvido retórico, que se encuentra unido al olvido fundacional<sup>205</sup>: Parménides lo expresa en el ascenso del conocimiento; y por otro lado Anaximandro marca el comienzo de la escisión.

Estos autores se encuentran en los límites entre el conocimiento retórico y dialéctico. En los que buscan mostrar los fundamentos del origen, pero los fundamentos de ese origen son retóricos. No son mostrables:

[A]firmamos saber algo cuando somos capaces de probarlo. Probar (apo – deiknymi) significa mostrar que algo es algo, sobre la base de algo. Tener

---

<sup>204</sup> “Parménides ha rechazado la razón conjetural, me refiero a las nociones débiles, y ha adoptado como criterio de juicio lo científico, esto es lo infalible, abandonando también la fe en los sentidos. De ahí que, al comenzar su obra *Sobre la naturaleza* escriba de este modo. (28 B 1, 1-30; 28 B 7, 2-6; 28 B 8, 1-2). En estos versos Parménides dice que las yeguas que lo llevan son los impulsos y apetitos irracionales del alma, y que sobre ‘el camino de la diosa, abundante en signos’ y que el viaje es el estudio acorde con la razón del filósofo, razón que, a modo de divino conductor, guía hacia el conocimiento de todas las cosas. Y las doncellas que lo preceden son las sensaciones, de lo cual da señas enigmáticamente al decir ‘pues era acelerado por dos ruedas bien redondas’ esto es por los oídos, gracias a los cuales reciben el sonido; y a los actos de ver llamó ‘doncellas heliades’ las que, ‘tras abandonar la morada de la Noche’ ingresan ‘hacia la luz’, en razón de no existir el uso de ellas separadamente de la luz. Y al marchar hacia ‘Dike’, la de abundantes penas», que guarda ‘las llaves de usos alternos’, el raciocinio firme conserva las aprehensiones de todas las cosas. Y ella, después de recibirlo, le promete enseñarle estas dos cosas: ‘por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda’ que es el asiento inamovible de la ciencia, y el otro ‘las opiniones de los mortales, para los cuales no hay fe verdadera’, esto es todo lo que descansa en la opinión, que es insegura, y hacia el final aclara que no se debe atender a las sensaciones, sino a la razón, en efecto, dice, ‘no te fuerce hacia este camino la costumbre muchas veces intentada de dirigirte con la mirada perdida y con el oído sordo y la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido argumento narrado por mí’. Por consiguiente, este mismo hombre, como es evidente por lo dicho que proclama a la razón científica de la verdad de las cosas reales, y aparta el tratamiento de los sentidos”. S. E., *Adv. Math.* VII 111-114=, Conrado EGGERS LAN y Victoria E. JULIÁ, (ed.), *Los filósofos presocráticos I*, introducción general por Conrado Eggers Lan e introducciones, traducciones y notas por, Gredos, Madrid, 1978, Fragmento 1036, pp.469-470.

<sup>205</sup> Grassi defiende que la retórica “no es ni puede ser el arte, la técnica de una persuasión exterior, sino el discurso que está en la base del pensamiento racional” Ernesto Grassi “Retórica y filosofía”, en *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, trad. Jorge Navarro Pérez, Antrophos, Rubí (Barcelona), 1999, p. 75. “Debido a su carácter ‘arcaico’, este discurso originario establece el marco para toda consideración racional, y por esta razón estamos obligados a decir que el discurso retórico «precede» a todo discurso racional, es decir, tiene un carácter ‘profético’ (*pro-phainestai*) y no puede ser comprendido desde un punto de vista racional, deductivo. Esta es la tragedia del proceso racionalista”, Ibid., p. 76. A pesar de esta tergiversación racionalista de la dialéctica el olvido de la retórica no queda en un olvido absoluto. Las escuelas posteriores a la Academia como el estoicismo antiguo, el pensamiento retórico —véase Aristón de Quíos, Zenón de Citio (circa 334 a. e. c. – 260 a. e. c.) o Cleantes (330 a. e. c. -230 a. e. c.)— como saber fundamental en el estudio de los asuntos públicos seguirá predominando. Tampoco podemos olvidar la importancia de la mística griega – misterios eleusinos, dionisismo y el orfismo— que no perecerá y que tendrá una fuerte influencia en el pensamiento posterior.



algo mediante lo cual algo está mostrado y explicado definitivamente es el fundamento de nuestro conocimiento. El discurso apodíctico, demostrativo, es el tipo de discurso que establece la definición de un fenómeno remitiéndolo a principios últimos o *archai*. Está claro que los primeros *archai* de cada prueba y por tanto del conocimiento no se pueden probar a sí mismos, pues no pueden ser objeto de un discurso lógico apodíctico, demostrativo; de lo contrario, no serían las primeras afirmaciones<sup>206</sup>.

Si entendemos que la retórica es la llave de los archivos<sup>207</sup> (*arkhê*) de la ciudad en los que se encuentra la ley, estos *archai*, que nos explica Grassi, son inaccesibles al concepto de verdad (*aletheia*). El arcontado representa el espacio cerrado sobre el que se va montar la política griega posterior fundamentada en *dike* y *nomos*. Pero el *arkhê* originario supone un espacio en medio del *apeiron*, un espacio de tránsito sobre el que restituir el archivo. Sobre el que la vergüenza que surge ante el infinito puede no derivar en la culpa, pero la inmensidad y la apertura cósmica es concebida en la desmesura de la *hybris*, de una totalidad que trasgrede el *topos* que le corresponde a cada uno, desencadenando un sentimiento de vergüenza y posteriormente de culpa. Precisamente, Gernet considera que la figura del arbitraje es una síntesis de *aidos* (αἰδώς) y *dike* (δίκη), pero sobre todo de la primera<sup>208</sup>.

De esta forma, sintetizando lo expuesto, nos encontramos con que la llave no abre

---

<sup>206</sup> Ernesto GRASSI, “Retórica y filosofía”, en *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, trad. de Jorge Navarro Pérez, Antrophos, Rubí (Barcelona), 1999, pp. 74-75.

<sup>207</sup> “El sentido de ‘archivo’, su solo sentido, le viene del *arkheion* griego: en primer lugar, una casa, un domicilio, una dirección, la residencia de los magistrados superiores, los arcontes, los que mandaban. A los ciudadanos que ostentaban y significaban de este modo el poder político se les reconocía el derecho de hacer o de representar la ley. Habida cuenta de su autoridad públicamente así reconocida, es en su casa entonces, en ese lugar que es su casa (casa privada, casa familiar o casa oficial), donde se depositan los documentos oficiales. Los arcontes son ante todo sus guardianes. No solo aseguran la seguridad física del depósito y del soporte sino que también se les concede el derecho y la competencia hermenéuticos. Tienen el poder de interpretar los *archivos*. Confiados en depósito a tales arcontes, estos documentos dicen en efecto la ley: recuerdan la ley y llaman a cumplir la ley. Para estar así guardada, a la jurisdicción de este decir la ley le hacía falta a la vez un guardián y una localización. Ni siquiera en su custodia o en su tradición hermenéutica podían prescindir los archivos de soporte ni resistencia. Así es como los archivos tienen lugar: en esta domiciliación, en esta asignación de residencia. La residencia, el lugar donde residen de modo permanente, marca el paso institucional de lo privado a lo público, lo que no siempre quiere decir de lo secreto a lo no- secreto”. Jacques DERRIDA, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. de Paco Vidarte Editorial Trotta, Madrid, 1997, p. 10.

<sup>208</sup> Cfr. Louis GERNET, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Arno Press, New York, 1979, p. 114.

el archivo. La ansiedad de ser destruido desde la interioridad sigue activa. El archivo se presenta como la esperanza de cohesión. Pero el proceso de integración nunca llega. Se puede considerar que la escisión no se daría en procesos tempranos, sino después de un periodo de destrucción y en un segundo renacimiento. El proceso de escisión va acompañado de la restauración del archivo. El *arkhé* originario como matriz y «punto bueno» evita los procesos de escisión. De esta forma se procura la cohesión entorno a un infinito contribuyendo a la construcción de un *self* originario que se encuentra esparcido en su proyección en un universo que no puede quedar escindido en partes. En el segundo nacimiento se da una escisión primero en el yo, antes que en el afuera. La toma de conciencia del estado fragmentado supone el reconocimiento de lo incompleto y el anhelo de lo completo. Aquí surge el primer sentimiento de vergüenza que puede derivar en una culpa ante una falta de reconocimiento y de satisfacción de ese *self* fragmentado. Pero que por otro lado abre un espacio de tránsito en el que poder reconsiderar la existencia.

La salud mental del *self* se corresponde en las primeras instancias de la vida a la relación con la figura materna<sup>209</sup>. El hecho de que el medio, en este caso el cosmos o la naturaleza que representa un primer estadio de lo *materno* de la civilización griega, no ha logrado afrontar el desarrollo emocional y las necesidades de este *self* expone importantes consecuencias para la vida pública. Los «*maternos*»<sup>210</sup> que son figuras que se mueven entre dos mundos reales, entre lo consciente y lo no consciente, dejan una huella indeleble y nunca medible en este *self*. La relevancia que presentan para nuestro trabajo se expone en que el poder de estas figuras se traza en que:

Son lazos que atan, ligan literalmente el mundo interno de los niños a esos maternos; ataduras que no están a la vista y con respecto a las cuales no está

---

<sup>209</sup> Cfr. D. W. WINNICOTT, “La psicosis y el cuidado de niños (1952)”, en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, trad. de Jordi Beltrán, Paidós, Barcelona, 1999, p. 296.

<sup>210</sup> Para un estudio más detallado de esta figura es recomendable ver: ROIZ, *El gen democrático*, pp. 153-162.

al alcance de la voluntad, como piloto capital de lo racional, el desembarazarse de ellas<sup>211</sup>.

Desde esta situación, se deriva que en este tránsito de un cosmos abierto a un archivo cerrado y clausurado, las ligaduras inconscientes que están fuera de toda racionalidad y que buscan una emancipación, impulsen un cambio de un «orden jurídico» a otro, donde hay un proceso de transformación psíquica que culmina en una fase de integración con la formación de la *polis*. En este proceso se pierdan los poderes de gestación, nutrición y el valor del inconsciente. En este desarrollo ante la imposibilidad de acceso al origen se va sustituir la neurosis fundacional que permanece en todo ser humano, por una psicosis que vamos a denominar «deseable».

Este desarrollo que aquí estamos estudiando lo podemos comprender de una forma más compacta en la *Orestía* de Esquilo (525 a. e. c.-456 a. e. c.). En esta obra que a su vez se divide en tres tragedias—*Agamenón*, *Las Coéforas* y *Las Euménides*— aparece la evolución de *Themis* a *Dike*. *Themis* es considerada como una justicia de carácter divino, y por tanto se podría pensar que es omnipotente. En párrafos anteriores ya se podía leer como en Homero la articulación de esta justicia o de esta aparente omnipotencia es más compleja. El universo de orden que se muestra bajo la abstracción de esta justicia implica la incorporación de diferentes roles que interactúan entre ellos. La dimensión entre los dioses, la naturaleza y los hombres, tal y como se podía ver en el escudo de Aquileo formaban una unidad que todavía no se encontraba escindida. Anteriormente se exponía la ansiedad que motiva la *hybris*. Y es precisamente esta desmesura la que da comienzo a la *Orestía*. Agamenón, el destructor de Troya, presume del exceso cometido:

---

<sup>211</sup> Ibid., p.159.

[p]ues los dioses  
sin escuchar las partes en litigio,  
y sin vacilación, depositaron  
en la urna sangrienta, para Troya,  
voto de destrucción, voto de muerte  
para sus campeones; en la otra,  
sin voto, por llenarla solamente  
estaba la esperanza [.....]  
hemos vengado el rapto con castigo  
que ha superado todas las medidas<sup>212</sup>.

A esta desmesura propiciada por los dioses tampoco protege la piedad practicada hacia ellos. No olvidemos el sacrificio de su hija Ifigenia para obtener la victoria. Ni fortuna ni piedad, es decir, hacer justicia contra el injusto no te convierte en más justo, y por ende te protege. Si Agamenón representa el exceso, Clitemnestra, si seguimos a Melanie Klein<sup>213</sup>, se presenta como dike—la reparadora— y a continuación vuelve a presentarse la *hybris* con el asesinato. En *Las Coéforas* ante la pregunta de Electra al Corifeo: “Es decir, que llegue un juez, o que llegue un vengador?...”<sup>214</sup> el Corifeo responde con: “No; di solo «que dé muerte por muerte»”<sup>215</sup>. Paradójicamente, a la justicia igualitaria, racional y geométrica le corresponde el par de la desmesura. Para la psicoanalista vienesa la estructura sigue la *Orestía*: *hybris-dike-hybris-dike*. No podemos olvidar que a pesar de este ritmo constante de esta sinfonía de Esquilo, se encuentra dentro de la justicia como Thémis. La esposa de Zeus es invocada por La Pitia al comienzo de *Euménides*. Por lo tanto esta no ha sido abandonada todavía. La desmesura y la reparación es una estructura que siguen otras

---

<sup>212</sup> ESQUILO, “La Orestía (I)”, “Agamenón”, en *Tragedias completas*, ed. y trad. de José Alsina Clota, Cátedra, Madrid, 2017, pp. 273-274.

<sup>213</sup> Cfr. Melanie KLEIN, “Algunas reflexiones sobre *La Orestíada*” (1963), en *Envidia y gratitud y otros trabajos*, vol.3, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, 1988.

<sup>214</sup> ESQUILO, “Las Coéforas” “La Orestía (II)”, p.327.

<sup>215</sup> Ibidem.

tragedias y como todas ellas no dejan de situar *a la justicia de abundantes penas* próxima a la muerte. Posiblemente uno de los grandes ejemplos y que ha sido más tratada en el ámbito de la filosofía del derecho ha sido *Antígona* de Sófocles (496 a. e. c.-406 a. e. c.). Esta tragedia confirma la tesis de la relación de justicia que se puede extraer entre Agamenón y Clitemnestra. No hay que olvidar que Antígona defiende la ley divina y goza del favor de los dioses y del pueblo. Sófocles nos la presenta como un muerto en vida, como alguien que camina irremediabilmente hacia el hades por su propio deseo<sup>216</sup>. Esta tendencia permanente hacia la muerte acaba arrastrando también a su joven amante, el hijo del rey, que defiende la justicia en la tierra. El suicidio de ambos, simboliza que la única unión posible se produce en las puertas de Pluto. Antígona parece indicarnos que el sacrificio o en este caso el autosacrificio es la única forma de hacer justicia. Justicia que se encuentra impregnada por el reencuentro con los ancestros. Este detalle es de especial valor si en uno de los versos destaca que allí será recibida por Perséfone. En estos momentos el nombre de la hija de la diosa Deméter, raptada y alejada de su madre, todavía no nos dice nada, pero como veremos luego resulta fundamental para el proceso que aquí estamos narrando.<sup>217</sup>.

El poeta nacido en Eleusis anticipa por tanto los conflictos de la justicia esquizoide posterior que presenta Sófocles. Sigamos entonces comprendiendo el universo de Esquilo. El rol que rompe con la dicotomía esquizo lo representan las Erinias, que son representadas por la voz del coro, ni siquiera tienen una personificación posible. Por lo que Esquilo ya nos informa de su naturaleza amorfa, de carencia de identidad. Las Erinias se encuentran en un espacio intermedio entre la divinidad y los humanos que no obedecen a ninguno de ellos. Las Erinias que pueden ser etiquetadas bajo una forma de *manía* paranoica desencadenan la psicosis de Orestes. El matricida perseguido por la culpa y apoyado por Apolo, dios de la sabiduría dialéctica pero también destructor, le recomienda

---

<sup>216</sup> Cfr. SÓFOCLES, “Antígona”, en *Tragedias*, introducciones y versión rítmica de Manuel Fernández Galiano, Austral, Madrid, 2011, 817-820, pp.432-433.

<sup>217</sup> Cfr. Ibid., 890-895, p.435.

que se encomiende a la protección de Atena. Las Erinias compelen a la necesidad de un juicio, no se puede escapar de él, nos dice Las Erinias. Pero también representan el rol de una tradición heredada que no se comprende. Atena y Apolo aparecen como asesores que protegen pero aparentemente no inciden. Atena renuncia a tomar un veredicto porque considera que se trata de un problema humano y no divino. Decide crear un tribunal con jueces que escuchen al acusado. A pesar de su manifestación de no tomar partida en el tribunal tiene el voto de desempate, protegiendo la vida de Orestes, que parece un arrebato más humano del sentido de las religiones, el de conservar y proteger la vida humana. A pesar de la victoria de Orestes, de su liberación de la culpa, esta no es una liberación plena. Las Erinias no son eliminadas. Este juicio supone la creación del primer tribunal en el Areópago en el que las Erinias —la discordia, la culpa, la paranoia, la guerra interna— quedan institucionalizadas en esta nueva justicia. De esta forma tan solo se puede entender que la cohesión, la integración de la nueva ciudad con la formación de la nueva justicia geométrica y esquizoide que se había iniciada en un estado de vergüenza como sentimiento de respuesta a la no respuesta de ese cosmos matricial, a la decepción, degenera en el crimen de ese primer cosmos, que desemboca en la paranoia persecutoria y la tendencia a la guerra interna. No hay que olvidarse que el Areópago se enclava en la colina de Ares, el dios de la guerra. Todos estos ingredientes componen Las Erinias que pasan a denominarse Euménides convirtiéndose en las garantes vigilantes de la ciudad. El conflicto interno que se genera en la tragedia desgarró la identidad y enloquece a Orestes. El cual encuentra una solución momentánea y permanente primero en la culpa, luego en la disociación y finalmente en el aislamiento de dicho conflicto en su encapsulación de la concepción de justicia.

La habilidad de separar las experiencias de la consciencia y de usar la disociación cuando el self se ve amenazado, permite al individuo escapar del

peligro percibido. El aislamiento, así como las experiencias internas y externas, se convierte en un escudo contra circunstancias desbordantes<sup>218</sup>.

Este proceso de la génesis de la identidad del proceso arbitral se puede identificar con lo que los psicoanalistas han denominado el *falso self*<sup>219</sup>, constituido por elementos que repudia el verdadero *self*, pero que por el contrario son estos los que mueven la realidad del ciudadano<sup>220</sup>. En la sociedad griega va ser percibido como un yo psicótico el cual va necesitar un suplemento farmacológico para poder operar en un ambiente cambiante. Aquí podemos retomar la afirmación de Leo Strauss de que la *politeia* se contrapone a la idea de ley. Esta última queda abandonada y por lo tanto la preocupación es como una *politeia*, un régimen farmacológico.

### El «régimen» político como *díaita*

El proceso de la ley archivada no solo expone el abandono de una ley que queda en un espacio de inaccesibilidad, sino que esta incapacidad de acceder a la misma supone también sustituir una neurosis primitiva por un proceso psicótico que tiene la pretensión de crear un *realismo mágico* como una forma de retornar a un orden perdido. Este proceso de transformación social de un régimen que podríamos llamar teológico o cósmico, por utilizar términos anteriores, a un periodo racionalista se va a caracterizar por instaurar un régimen médico. No se trata de un desarrollo exclusivo en la historia. Roland Jaccard describe en las primeras páginas de *El exilio interior*<sup>221</sup> como en el siglo diecisiete tiene lugar este mismo proceso.

---

<sup>218</sup> Marye O' REILLY-KNAPP, "Entre dos mundos: El self encapsulado": *Revista de Psicoterapia*, vol. 27, n. ° 105 (Noviembre 2016), pp. 5-6.

<sup>219</sup> "El yo permanece cada vez mas encapsulado en su propio sistema, en tanto que la adaptación y el ajuste a las experiencias cambiantes tienen que ser llevadas a cabo por el falso yo. Este sistema del falso-yo es aparentemente plástico, opera con nuevas personas y se adapta al ambiente cambiante". Ibid., pp.138-139.

<sup>220</sup> Cfr. Ibid., p. 139.

<sup>221</sup> Cfr. Roland JACCARD, *El exilio interior. La civilización esquizoide*, Editorial Materiales, Barcelona, 1978, pp.13-16.

Se puede considerar que partir de una idea de neurosis originaria, es decir, de una enfermedad inherente al humano, tal y como se ha expuesto en el capítulo primero en su relación a la tradición, ya se supone partir de un paradigma médico. Y por lo tanto ya estaríamos creando este régimen en una etapa anterior. Pero no es así. ¿Qué significa aquí medicalización de la vida pública? Que la llamada de socorro silenciosa de una ciudadanía enferma se concibe como un desastre independiente a la voluntad del propio ciudadano, y por lo tanto desde una institución pública se debe de intervenir para revertir ese estado de desorden. En términos de Robert D. Laing<sup>222</sup> (1927-1989) se podría considerar que es la creación del vínculo comunitario una forma de evitar el estado psicótico o en este caso neurótico. La neurosis es extirpada de la individualidad de cada *self* para crear una enfermedad que es colectiva, reconocida y aceptada por los miembros de la comunidad. En este escenario de aparente cordura se abre un espacio entre la percepción que uno tiene sobre sí mismo y la percepción que tienen los demás sobre ese sí mismo<sup>223</sup>. En este espacio de conflicto, de diferencia, la enfermedad va ser concebida como una posibilidad. Jaccard lo explica de la siguiente forma:

[L]a enfermedad es hoy la última posibilidad de creación individual [...] — el único dominio— que le queda a la libertad del individuo, donde este puede ejercer *salvajemente* su creatividad. Esta es por cierto, la razón por lo que cada individuo está tan orgulloso de sus enfermedades y se vanagloria de ellas como de hazañas realizadas con respecto a y en contra de todos, por intermedio de sí mismo<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> Cfr. R.D. LAING, *El yo dividido. Un estudio sobre la salud y la enfermedad*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., Madrid, 1974, p. 32.

<sup>223</sup> Cfr. Ibid., p. 32.

<sup>224</sup> JACCARD, *El exilio interior. La civilización esquizoide*, p. 23.



La enfermedad por tanto se convierte en un refugio para la «creatividad» humana<sup>225</sup>. Ante la imposibilidad de descubrir la verdad y por tanto de la realidad. La enfermedad debe de ser el origen de la esencia humana. En ella se considera que reside el verdadero *self*. Desde la cual toda curación debe surgir.

En los *Tratados Hipocráticos* se nos advierte que no existen enfermedades divinas y humanas sino que ambas son lo mismo, que obedecen a unas causas<sup>226</sup>. No es de extrañar que en la Grecia antigua en los diferentes modos de *manía* y posesión extática sean ejercicios en los que residen ambas naturalezas. Ante la imposibilidad de descubrir la verdad/realidad y la desazón que esto genera en el alma griega, los *Tratados Hipocráticos* nos tranquilizan con la posibilidad de curación de toda enfermedad. Pero, ¿qué se entiende aquí por enfermedad? ¿Toda enfermedad es desechable? Giorgio Colli (1917-1979) considera que es precisamente en la *manía* donde reside el origen de la sabiduría<sup>227</sup>. La cuestión que aquí surge es como institucionalizar los diferentes modos de manía como remedio. En estos tratados médicos que se racionaliza el saber sobre la salud se presenta la dieta (*diatita*) como el método más deseable para el médico<sup>228</sup>. Aunque aquí no podemos olvidar que esta *diatita* va a ser acompañada de un fármaco. La manía o la psicosis que se pretende inducir necesita afectar a todos los órganos receptores del cuerpo. Porque, a pesar de la superioridad del órgano visual como se irá viendo, la desconfianza hacia todos los sentidos proviene de que la cualidad de las cosas, de las presencias que se manifiestan en los espacios de la ciudad queda imperceptible en la primera mirada, y en la segunda, y tal vez

---

<sup>225</sup> Cfr. Ibid., p. 105.

<sup>226</sup> HIPÓCRATES, “Sobre la enfermedad sagrada”, en *Tratados hipocráticos I*, introducción general Carlos García Gual, introducción, traducciones y notas por Carlos García Gual, M<sup>a</sup> D. Lara Nava, J.A. López Férez, B. Cabellos Álvarez, editorial Gredos, Madrid, 1990, 21, p. 420.

<sup>227</sup> Esta idea es expuesta a lo largo de este ensayo: Cfr. Giorgio COLLI, *El nacimiento de la filosofía*, trad. de Carlos Manzano, Tusquets Editores, Barcelona, 1980.

<sup>228</sup> Cfr. HIPÓCRATES, “Sobre la medicina antigua” en *Tratados hipocráticos I*, introducción general Carlos García Gual, introducción, traducciones y notas por Carlos García Gual, M<sup>a</sup> D. Lara Nava, J.A. López Férez, B. Cabellos Álvarez, editorial Gredos, Madrid, 1990.

en las siguientes, hasta un número ilimitado e infinito de veces. La tecnología y la técnica se presentan como un *suplemento* mágico que pretende hacer ver lo que no se puede ver. La *res-pública* se esconde a las percepciones visuales, y esta es la cualidad más propia de todo lo que acontece, su «ocultamiento». La vista queda desmontada por la propia realidad, por la ley. En cambio, la dependencia que desde la antigüedad se ha generado de este órgano de los sentidos, obliga a la creación, a la fijación de marcas y cartografías que vinculen al ser humano con la comunidad, un hilo que teje, que nos une en un manto o en un texto, que es cosido y descosido, un hilo imperceptible que necesita proyectarse en una pantalla común y ser *admirado*. La existencia inherente de *escotomas*, regiones ciegas en nuestro cerebro, genera que la falta de información sea colmada por medio de mecanismos de los cuales el humano no es consciente. Se necesitan conceptos, símbolos, imágenes, representaciones, pivotes que median ante la inmensidad y la desorientación de lo absoluto, y que prepara a los sentidos y al *fuero interno* de cada ciudadano en comprender de una forma racional y común todo lo que acontece. Toda percepción y comprensión individual que transcurre en los escenarios vitales tiene una dimensión pública. Ante la ceguera y la ignorancia como gran enfermedad del cuerpo político, que imposibilita la cognoscibilidad de la ley, se plantea la necesidad de introducir la pregunta sobre la relación entre medicina y ley, muy recurrente en la filosofía platónica, que emerge en sus páginas con sus múltiples metáforas, símiles y personajes que de una forma no explícita relacionan ambas dimensiones. En el propósito de este trabajo las connotaciones médicas no se pretenden eludir, y ambas dimensiones quedan vinculadas por ejemplo en el concepto de «etiología».

Es posiblemente el médico y patólogo prusiano Rudolf Virchow (1821-1902) el que introduce de una forma más contundente esta relación entre ley y medicina al afirmar que

no solo la medicina es ciencia social, sino también que la política es medicina a gran escala<sup>229</sup>:

En realidad, si la medicina es la ciencia tanto del ser humano sano como del enfermo (que es lo que debería ser), ¿qué otra ciencia es la más adecuada para proponer la ley como base de la estructura social, para hacer efectivos aquellos asuntos que son intrínsecos al hombre mismo? Una vez que la medicina es establecida como una antropología, y una vez que el interés de los privilegiados ya no determina el curso del evento público, el fisiólogo y el profesional de la medicina se contarán entre los estadistas de más edad que apoyan la estructura social. La medicina es una ciencia social, es un hueso y una médula, como Herr Neumann, con el arma acerada de sus agudos puntos lógicos, en un ensayo sobre la relación entre salud pública y propiedad, un trabajo de poca envergadura, pero mucho más rico en contenido que cualquier cosa escrita antes en este campo. Ningún fisiólogo o médico debería olvidar que la medicina une en sí todo el conocimiento de las leyes que se aplican al cuerpo y la mente. Schollosser se equivoca cuando intenta mostrar, en su historia del siglo XVIII, que solo las bellas letras y la literatura histórica alteran su fisonomía con el cambio político; también es erróneo creer que, en contraste con la ciencia política y religiosa, la ciencia natural puede mirar hacia la fuente más profunda del conocimiento sin sentir el deseo de aplicar lo que saben<sup>230</sup>.

---

<sup>229</sup> Cfr. Pedro LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Antrophos, Barcelona, 1987, p. 203. Esta misma idea también es destacada por el psiquiatra vienés Viktor Frankl (1905-1997). Cfr. Viktor E. FRANKL, “Logos y existencia”, en *La voluntad de sentido. Conferencias escogidas sobre logoterapia*, Herder, Barcelona, 2002, p. 126.

<sup>230</sup> “In reality, if medicine is the science of the healthy as well as of the ill human being (which is what it ought to be), what other science is better suited to propose law as the basis of the social structure, in order to make effective those which are inherent in man himself? Once medicine is established as anthropology, and once the interest of the privileged no longer determine the course of public event, the physiologist and the practitioner will be counted among the elder statesmen who support the social structure. Medicine is a social science in it’s a very bone and marrow, as Herr Neumann, with the steely weapon of his sharp logic points, out in an essay on the relationship between public health and property –a work small in scope, but far richer in content than anything written in this field before his time. No physiologist or practitioner ought ever to forget that medicine unites in itself all knowledge of the laws which apply to the body and the mind.

Si para un médico como Virchow, el profesional de la salud no debe olvidar que sus saberes contribuyen al buen orden de la organización pública, porque esta sería la que pone en orden todas las leyes del cuerpo y la mente, dando un papel preeminente al médico, esta situación nos daría a pensar que el filósofo platónico en su función de contribuir al orden de la ciudad tendría un rol similar al del médico de Virchow.

De hecho, es otro médico, ya en siglo veinte, Pedro Laín Entralgo (1908-2001) quien destaca que del *corpus platónico* se pueden extraer dos formas contrapuestas de entender y ejercer el arte de la curación y que en estas páginas se van a relacionar con la posición del filósofo ante la ciudad: (1) – La medicina sin palabras, la propia de los esclavos y (2) – la medicina con palabras, propia del hombre libre<sup>231</sup>. Porque no hay que olvidar que el ciudadano que habita la ciudad no es un ser autónomo y auto-creado, que ha forjado su existencia desde sí mismo. Aunque este vaya ser el objetivo aristotélico. Y leyendo a Platón, el objetivo del filósofo al igual que el del médico es llevar a la verdad y a su conocimiento a ese ciudadano que de por sí mismo no puede llegar. Con la finalidad última del buen orden comunitario.

En este planteamiento más que hablar de un médico tirano y otro amigo en términos de Laín; o bien en términos más propios de ciencia política de un médico dialéctico y otro retórico, lo que aquí aparece son dos formas diferentes de concebir la tiranía, de relacionarse con ella. Ahora no podemos abordar el porqué hablamos de tiranía en un sentido tan amplio, esta será mejor tratada en el capítulo cuarto. En el sentido que en estos momentos nos importa es porque podemos ver por un lado una forma donde tan

---

Scholosser is wrong when he attempts to show, in his history of the eighteenth century, that only belles-lettres and historical literature alter their physiognomy with political change; it is also wrong to believe that, in contrast to the political and religious science, the natural science can gaze into deepest wellspring of knowledge without feeling the desire to apply what they know". Rudolf VIRCHOW, "Scientific method and therapeutic standpoints", en *Disease, Life and Man. Selected Essays*, translated and with introduction by Lelland J. Ruther, Stanford University Press, Stanford, California, 1958, p. 66.

<sup>231</sup> Cfr. Pedro LAÍN ENTRALGO, "El silencio y la palabra del médico": *Medicina e Historia*, n ° 3 (mayo, 1964), p. 4.

solo hay una relación entre autoridad y ejecución; y otra que implica obediencia, relación y vínculo con el otro. Ambas no dejan de ser una forma de replantearnos el problema de la autoridad y la obediencia dentro de un ordenamiento político. Es precisamente en esta relación de cómo abordar la ley e implantarla dónde surge el procedimiento para hacerlo. La instauración de este régimen médico arbitral trae consigo un impacto que va a alterar el debate entre la retórica y la dialéctica y que se va poner en escena en la cuestión del fármaco:

[E]l fármaco es el vehículo de la acción sugestiva del terapeuta sobre el enfermo; si se quiere, el vector material de la virtualidad modificadora de la palabra. Concebida su operación, en cambio, solo desde el punto de vista de su estructura físico-química, el medicamento vendría a ser un sistema de «micromanos» capaces de actuar modificando la manera selectiva de la estructura material de las zonas del cuerpo a que específicamente llega; en definitiva, una sutil e inteligente prolongación de las manos del terapeuta en el interior del organismo del paciente<sup>232</sup>.

El *fármaco terapéutico* surge como un intermediario del médico dialéctico, que pretende incidir de forma ejecutiva con ese sistema de «micromanos», que nos describe Laín, en proteger al organismo ante su propensión o disposición (*diatithenai*) del organismo a adquirir una enfermedad. No se trata únicamente de un remedio al surgimiento de la enfermedad que se revela en ese estado preverbal que anunciábamos antes, en el silencio de lo inefable, sino que también se trata de una forma de prevención, de fijar una realidad en unas coordenadas inmutables y duraderas que protejan al régimen político. A su vez este régimen va a ser la forma de dispensar este fármaco.

---

<sup>232</sup> Ibid., p. 6.

La *diáita* es el régimen médico, pero también es el arbitraje. El proceso de racionalización que se va ir describiendo hasta la constitución del árbitro interno va estar enmarcado en la creación de un sistema arbitral (*diáita*) que se ocupa de dosificar, «distribuir» y prevenir alteraciones de orden público.

La *diáita* es el arbitraje y también el régimen médico. El *diaitetés* es el árbitro, pero asimismo quien da el régimen a quienes lo necesitan. Y la comunicación entre los dos sentidos (arbitraje y dieta) —por lo demás, la etimología de la palabra se asocia la misma raíz que *zen*: vivir— es evidente, toda vez que la dieta es precisamente el conjunto de reglas por las cuales se puede arbitrar la oposición entre las diferentes cualidades, entre lo caliente y lo frío, entre lo seco y lo húmedo, entre los diferentes humores que constituyen el cuerpo. Ese arbitraje constituye la dieta, el régimen médico. Y por consiguiente, cuando Platón, como parresiasta, dice que es *diaitetés*, es a la vez el árbitro entre los distintos partidos y quien indica el régimen (el régimen médico de la ciudad) y va a permitir entonces el arbitraje entre esos diferentes poderes<sup>233</sup>.

No es de extrañar la suplantación o la semejanza entre el orden médico y el orden político. Laín en un breve texto<sup>234</sup> en el que intenta abordar la compleja definición de qué significa estar sano desde un punto de vista histórico, observa la estrecha relación entre conceptos que definen el comportamiento fisiológico humano con el funcionamiento de *polis*: *isonomía*, *enantióseis*, *eukrasía*, *emmetría*, *monarkhia*, *sóphrosyné*.

---

<sup>233</sup> Michel FOUCAULT: *El gobierno de sí y de los otros. Curso en Collège de France (1982-1983)*, edición establecida por Frédéric Gross y bajo la supervisión de François Ewald y Alessandro Fontana, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, p. 289.

<sup>234</sup> Cfr. Pedro LAÍN ENTRALGO, “El estar sano en el curso de la historia”, en *Serta philologica* : F. Lázaro Carreter : *natalem diem sexagesimum celebranti dicata. Vol. 2: Estudios de literatura y crítica textual*, Cátedra, Madrid, 1983, pp. 285-291.

El pensamiento arcaico de la antigua Grecia había enseñado que el hombre naturalmente sano y socialmente valioso es a la vez *dikaíos* («justo», capaz de proceder con «justeza» en sus acciones), *katharós* (somática y moralmente «limpio»), *kalós* («bello», de naturaleza externa e internamente armoniosa; eso exige y patentiza su recta pertenencia al *kósmos*, en el sentido originario de esta palabra) y *metríos* («bien medido»)<sup>235</sup>.

De esta forma cuando Platón iguala la función del consejero político con la del médico<sup>236</sup>, la *politeia* (constitución o régimen) de la ciudad se convierte en una prescripción o reglamento médico en la que una de las funciones del sistema será también la de constituir una *farmakeia*.

El proceso racionalizador que inicia Platón del *logos* como proceso terapéutico tiene lugar en la Grecia de la segunda mitad del siglo IV a. e. c, época<sup>237</sup> en la que como bien explica Laín es el momento de la historia griega en la que “nace y toma cuerpo la medicina ‘técnica’, ‘fisiológica’, o ‘científica’: la ciencia y el arte de curar de los médicos que luego hemos llamado ‘hipocráticos’”<sup>238</sup>. En uno de los textos, que compone este *Corpus*, titulado *Sobre la enfermedad sagrada* se denuncia que los charlatanes, embaucadores y magos sacralicen las dolencias como una forma de protegerse ante la falta de remedios<sup>239</sup>. El charlatán no usa fármacos y se excusa en la fuerza de la divinidad.

De esta forma la terapia discursiva también va a presentar un fuerte proceso de racionalización que va a tener lugar en la dimensión más profunda de la ciencia retórica. Y nos va a exponer la multitud de contradicciones y antagonismos que en ella se presentan en

---

<sup>235</sup> Ibid., p. 287.

<sup>236</sup> Cfr. PLATÓN, “Carta VII”, en *Las cartas*, edición bilingüe y prólogo por Margarita Toranzo y revisado por José Manuel Pabón y Suárez de Urbina, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, 330c, p.70.

<sup>237</sup> Cfr. LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, p. 162.

<sup>238</sup> Ibidem.

<sup>239</sup> Cfr. HIPÓCRATES, “Sobre la enfermedad sagrada”, 2, p. 400.

este periodo. En este contexto es donde vamos a poder entender la necesidad del uso del fármaco.

No es de extrañar, tal y como explica Esteban Laso, que la psicoterapia y la psicología moderna deben sus esquemas principales o si se prefiere su teoría fundamental a los modelos contruidos por Platón y Aristóteles<sup>240</sup>. No es preciso hacer aquí una genealogía de la psicoterapia en la antigüedad. Para entender la génesis de este proceso es recomendable estudiar la obra de Pedro Laín Entralgo *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* publicada en 1958. Obra en la que se pone el acento en la dimensión retórica de la filosofía griega. Conceptos que por ejemplo para autores contemporáneos como Michel Foucault (1926-1984) resultan contrapuestos<sup>241</sup>. De hecho este autor en su reflexión sobre la retórica en Platón comenta que la filosofía puede existir gracias al sacrificio de la retórica<sup>242</sup>. Este sacrificio del que nos habla Foucault ¿qué relación tiene con la función terapéutica del médico, la aplicación del fármaco y la búsqueda del buen gobierno?

Aunque es bien conocida la aparente aversión o el rechazo de la retórica a favor de la dialéctica en los grandes tratados de política de Platón —*República*, *Leyes* y *El político*— o la engañosa y perversa posición de Aristóteles, como se podrá observar en páginas posteriores, no es así en el *Fedro* o en el *Gorgias*. Esta última obra se podría considerar el gran tratado de retórica platónica en la que esta, más allá de ser denostada, pretende ser mostrada en su gran brillo bajo la protección de la sofística.

Este diálogo parte de la pregunta qué es el arte retórico, y por lo tanto sobre qué debe ocuparse. En los primeros momentos del diálogo se advertirá que el hermano de Gorgias es un médico, al cual, el propio Gorgias acompaña en sus visitas, incluso llegando a

---

<sup>240</sup> Cf. Esteban LASO, “Anamnesis, catarsis, anagnórisis: una mini-teoría filosófica del cambio terapéutico”: *Redes. Revista de psicoterapia relacional en intervención social*, diciembre de 2006, 17, p.10.

<sup>241</sup> A lo largo de esta obra se puede ver la contraposición entre filosofía y retórica. Cfr. FOUCAULT, *El gobierno del sí mismo y de los otros*.

<sup>242</sup> Cfr. Ibid., p. 357.



presumir de llegar hasta donde los médicos no pueden llegar: “Cuando el médico no podía convencerle, yo lo conseguí sin otro auxilio que el de la retórica”<sup>243</sup>. La palabra sanadora necesita, como se puede ver, de la obediencia del paciente porque una intervención exclusivamente ejecutiva no resulta eficiente. Pero la retórica en boca de Gorgias se convierte en una herramienta, en un arma de combate<sup>244</sup> aplicable a cualquier asunto que se precie. En un arte universal para persuadir, y que paradójicamente pasará de esta forma a los anales de la historia. Ante esta disyuntiva, Sócrates introducirá la cuestión concerniente a la justicia<sup>245</sup>, porque el que usa la retórica debe ser conocedor de lo justo y lo injusto<sup>246</sup>. Es precisamente este punto el que genera más incomodidad puesto que el maestro Gorgias es interrumpido por uno de sus discípulos para matizar sus palabras, momento en el que van a quedar separados dos proyectos retóricos diferentes: (i) La retórica de Gorgias y sus discípulos que es al que se le atribuido siempre la esencia de la misma; (ii) proyecto platónico de una retórica como forma de conocimiento vinculado a la justicia. Es decir, el arte retórico quedaría dividido en dos: una retórica médica y una retórica embaucadora o sofística. De esta lectura se podrían extraer que Platón reconociendo y protegiendo la dimensión retórica, la prepara para convertirse en un arte terapéutico, intenta racionalizarla. Porque para Platón la retórica se preocupa de la justicia:

Soc. — Es suficiente. Pues si hay estas dos clases de retórica, una de ellas será la adulación y vergonzosa oratoria popular; y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir, lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que oyen. Pero tú no has conocido jamás esta clase de retórica; o bien, si

---

<sup>243</sup> PLATÓN, “Gorgias”, 456 b, p. 315.

<sup>244</sup> Cfr. Ibid., 456 d, p. 315.

<sup>245</sup> Cfr. Ibid., 457 a-b, p. 316.

<sup>246</sup> Cfr. Ibid., 460e-461a, pp. 319-320.

puedes citar algún orador de esta especie, ¿Por qué no me has dicho quién es?<sup>247</sup>

La retórica como cuidadora de la salud del alma de los ciudadanos según nos cuenta Platón no se conoce todavía en Atenas, pero él introduce esta posibilidad. La política, que debe de ocuparse del cuidado del alma, se divide en dos partes: en legislación y justicia. Lo que podría distinguirse de una forma atrevida entre arbitraje y juicio. La primera será similar a la gimnasia, procedimental y dialéctica, repetitiva para quede grabada en la memoria, y se pueda automatizar mientras que la justicia es equiparable a la medicina<sup>248</sup>. Pero al final del *Gorgias*, el juicio retórico, el único posible de acceder al verdadero sentido de la justicia, se prestará como algo imposible e inaccesible. Platón más que denostar el arte retórico lo situará en una completa imposibilidad vital para los humanos. La facultad del juicio queda fuera del terreno de los vivos. El alma tan solo puede ser juzgada desnuda, fuera de toda envoltura escrudiñada con la vista de los jueces del hades. Alma en la que toda la vida ha quedado grabada y se vuelve transparente<sup>249</sup>. ¿Pero cómo se llega a esta renuncia del conocimiento retórico real que supone su sacrificio? ¿Cuál es la preocupación más allá del riesgo de la sofistería que implica una retórica no estudiada o mal entendida?

El terapeuta de la Carta VII de Platón que es el propio Platón, trata de una narración en primera persona, en la que el filósofo se representa a sí mismo como un terapeuta, fuera o al margen de todo idealismo político, situación a la que ha llegado por la pronta experiencia. Experiencia que es marcada por el desencanto y que narra en los primeros párrafos del texto.

---

<sup>247</sup> Ibid., 503 a-b, p. 371.

<sup>248</sup> “Soc. — Veamos, pues; voy a aclararte, si puedo, lo que pienso con una exposición seguida. Digo que, puesto que son dos los objetos, hay dos artes, que corresponden una al cuerpo y otra al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo, y el que el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes: la gimnasia y la medicina; en la política, corresponden la legislación a la gimnasia, y la justicia a la medicina”. Ibid., , 464 a-b, p. 323

<sup>249</sup> “Cuando pierde la envoltura del cuerpo, son visibles en ella todas las señales, tanto de su naturaleza como las impresiones que el hombre grabó en ella por su conducta en cada situación”. Ibid., 524 d, p. 394.

[Q]ue al principio estaba lleno de entusiasmo por dedicarme a la política, al volver mi atención a la vida pública y verla atrasada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado de vértigo, y si bien no prescindí de reflexionar sobre la manera de poder introducir una mejora en ella, y en consecuencia en la totalidad del sistema político, sí dejé, sin embargo, de esperar sucesivas oportunidades de intervenir activamente; y terminé por adquirir el convencimiento con respecto a todos los Estados actuales de que están, sin excepción, mal gobernados; en efecto, lo referente a su legislación no tiene remedio sin una extraordinaria reforma, acompaña además de suerte para implantarla<sup>250</sup>.

A raíz de estos acontecimientos, de estos avatares de juventud que le llevan a Siracusa, Platón centra la capacidad de gobernar en la preparación del ser humano y menos en la forma del Estado. “[P]ensé en dedicarme a la política tan pronto como llegara a ser dueño de mis actos”<sup>251</sup>. Pera la terapia o el arte del cuidado del sí mismo no se revela únicamente como una catarsis, sino también como una solución al problema de la relación entre teoría y práctica política, que surge precisamente en esa salida de la patria<sup>252</sup>.

A pesar de este grado de autonomía que otorga la búsqueda de sabiduría, esta queda escenificada en las relaciones del consejero con el político que requiere del principio psicoterapéutico del tratamiento mutuo: “Si, por ejemplo, intentáramos ejercer un servicio público y nos animáramos recíprocamente en la creencia de que somos médicos capaces, sin duda nos examinaríamos el uno al otro”<sup>253</sup>. Esto supone que el consejero necesita obedecer y asimilar un principio de responsabilidad no únicamente sobre sus actos sino

---

<sup>250</sup> PLÁTÓN, “Carta VII”, 325 e-326 a, p.63.

<sup>251</sup> Ibid., 324 b, p. 61.

<sup>252</sup> “Salí de mi patria, no con los móviles que algunos suponían, sino impulsado principalmente por un sentimiento de vergüenza de mí mismo, de que pudiera parecer que yo era hombre solamente de palabras, pero que no le gustaba de poner nunca manos a la obra” Ibid., 328 c, p. 67.

<sup>253</sup> PLATÓN, “Gorgias”, 514 d, p. 383.

también sobre los actos del gobernante<sup>254</sup>. En esta relación, la recomendación del consejero al tratarse de hombres libres no puede darse del médico que simplemente ve un cuerpo y ejecuta su encantamiento, sino para conocer la enfermedad, que se oculta que no se deja ver que no se manifiesta ni dialoga con el paciente, le escuche y se establece un vínculo. Si el paciente rehúsa según Platón de las recomendaciones médicas este debe de salir y no volver recomendar<sup>255</sup>.

[C]uando alguien me pide consejo acerca de algún punto importante referente a su propia vida, como por ejemplo la adquisición de bienes o el cuidado del cuerpo o del espíritu, si a mí me parece que su conducta habitual se ajusta a cierto método, o que al aconsejarle yo me obedecerá de buen grado en los puntos sobre los que me consulta, pongo en mis consejos todo el corazón y no me limito a dárselos de modo solamente formulario. Pero si una persona no me pide consejo en absoluto o bien me resulta evidente que al aconsejarla no me va a obedecer, yo no acudo con mis consejos a esa persona por mi propia iniciativa; y ejercer coacción sobre ella no lo haría aunque se tratara de mi propio hijo. A un esclavo sí, le aconsejaría y si se resistiera emplearía con él la violencia; pero con un padre o una madre no me parece lícito emplearla no siendo que se hallen afectados de una enfermedad mental; si se da el caso de que lleven un determinado género de vida que a ellos les es grato y a mí no, ni me parece bien hacerme odioso a ellos reprendiéndoles inútilmente, ni tampoco por halagarles

---

<sup>254</sup> “No te parece absurdo que alguien diga que ha hecho bueno a un hombre y que, a continuación, se queje de que es un malvado este mismo hombre a quien él afirma que ha hecho bueno y que es bueno?”. Ibid., 519 e., p. 389.

<sup>255</sup> “Yo consideraría hombre de pro y buen médico a quien aconsejase ante todo cambiar de vida, a un enfermo que sigue un régimen de vida perjudicial para su salud; al que éste daba su conformidad, siguiera dándole los procedentes consejos y, si se negaba rehuyera el aconsejarle más”. PLATÓN, “Carta VII”, 330 c, p. 70.

colaborar con ellos facilitándoles la satisfacción de sus deseos, deseos para acariciar los cuales yo mismo no querría vivir<sup>256</sup>.

La cuestión que aparece permanentemente es el problema de la obediencia al terapeuta de lo público. Cuestión que se escenifica en la preocupación que muestra Platón tanto en el *Gorgias* como en la Carta VII. La función del terapeuta requiere de un consentimiento y aquí surge el cómo persuadir sin engañar. Es en esta situación en la que se inicia el proceso racionalizador que busca precisamente que el conocimiento retórico quede en un vacío y termine por promover su desaparición. Y en el que el fármaco adquiere un papel de mediación relevante ¿Cómo se efectúa este proceso racionalizador en el cuerpo platónico?

En la psicoterapia discursiva de Platón las palabras son consideradas por sus efectos farmacológicos<sup>257</sup>, pero esta palabra se articula a través de la *epodé* que presenta dos acepciones: por un lado es un ensalmo mágico; y por otro, es el uso persuasivo del lenguaje. En este caso Platón rechaza las connotaciones de conjuro o hechizo para convertirla en una palabra psicológicamente eficaz, un razonamiento contra las emociones o sensaciones dañinas<sup>258</sup>.

Tanto el encanto mágico como el persuasivo de la palabra son, en Platón, las expresiones verbales que buscan ‘producir y de hecho producen un cambio real y efectivo en la mente en la que inciden’. Platón rechaza el significado

---

<sup>256</sup> Ibid., 331 b-c, pp.71-72.

<sup>257</sup> Cfr. Michael RINELLA, *Pharmakon, Pharmakon. Plato, Drug Culture and identity in Ancient Athens*, Lexington Books, Plymouth, 2010, p. 210 y p. 226; y Cfr. ROIZ, *El mundo interno y la política*, p. 303.

<sup>258</sup> Véase RINELLA, *Pharmakon*, pp. 185-187. También se puede ver LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Editorial Antrophos, Barcelona, 1987, pp. 130-139.

mágico de *epode*, por considerarlo una superstición y un fraude, mientras que hace uso de la palabra *epode* para sus propios fines<sup>259</sup>.

Aunque ambas acepciones originariamente son completamente diferentes (encanto mágico y palabra suasoria) tal y como explica Rinella, ambas buscan una modificación real del alma sobre la que se incide. A pesar de esta coincidencia, Laín Entralgo explica que esta homonimia es similar al gato—animal felino y al gato—instrumento mecánico<sup>260</sup>. Por lo tanto se podría pensar que este juego terminológico permitiría a Platón producir una doble transformación en la realidad: tanto en su dimensión performativa como en una dimensión de suplantación y asimilación terminológica. Platón racionaliza las creencias de las prácticas religiosas.

La *epodé* ‘racionalizada’ actúa engendrando *sophrosyne*, virtud que, como sabemos, dista mucho de ser para el hombre un hábito plenamente racional; el ‘bello discurso’ y el ‘mito’, a diferencia del ‘argumento’ racional, operan sobre el alma suscitando en ella persuasiones y, a la postre, creencias, las cuales nunca son enteramente reductibles a la estricta razón; la *epodé* filosóficamente aceptable pertenece, en suma, a ‘lo demoníaco’, esto es, a lo que en mutua relación a los hombres y a los dioses<sup>261</sup>.

La *epodé* como explica aquí Laín para que sea considerada eficaz debe de ser un «bello discurso» (*logos kalós*) que produzca *Sophrosyne*<sup>262</sup> que es la condición previa para que

---

<sup>259</sup> “Both the magic charm – *epode* and the persuasive word – *epode* are, in Plato, verbal expressions seeking ‘to produce and do in fact produce a real and effective change in the mind on whom they act’. Plato condemns the charm – *epode* as a superstition and fraud, while making use of the word – *epode* for this own ends”. RINELLA, *Pharmakon*, p. 187.

<sup>260</sup> Cfr. LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, p. 139.

<sup>261</sup> Ibid., p. 141.

<sup>262</sup> “La desmesura de alguna de las partes del alma, o en el caso de la injusticia, el sentimiento de culpabilidad, la desazón subjetiva que la propia ametría anímica suscita en el injusto, son capaces de producir desórdenes somáticos — si se quiere, psicosomáticos — de carácter estrictamente morboso. Dicho de otro modo: sin *sophrosyne* no es posible la plena salud corporal”. Ibid., p. 153.

esta pueda ejercer su operación sanadora<sup>263</sup>. Pero “para que la palabra del médico sea persuasiva y engendre *sophrosyne* es preciso, ante todo, que se adecúe, finalmente a la índole y al estado del alma del enfermo”<sup>264</sup>. Se podría entender que esta sustancia se encuentra en el paciente, en el enfermo y parte de una cesión entrega voluntaria de esa alma al médico.

Ahora bien, la *sophrosyne*, virtud del alma, tiene importancia médica desde el doble punto de vista: produce efectos somáticos beneficiosos —tanto, que sin *sophrosyne* no podrá haber salud integral — y es condición previa para que sea máxima y óptima la eficacia de los fármacos<sup>265</sup>.

Siguiendo estas líneas de Laín, el ensalmo es el complemento para que *phármako* sea un remedio, de hecho este debe de ser anterior a la aplicación del medicamento.

La salud anímica de un hombre, condición de su salud somática y necesario presupuesto para la recta administración de cualquier medicamento, consiste, pues, en el orden de las dos partes principales de su alma: aquella en la que predomina lo racional o lógico, modificable por la acción de la dialéctica, y aquella otra en que prepondera lo irracional o creencial, susceptible de educación o *psykhagogía* por el encanto persuasivo de la *epodé*, «bello discurso» o el «mito»<sup>266</sup>.

La *epodé* parte de un reconocimiento de una debilidad de la estructura racional que rige el gobierno humano. Es decir, la salud o el buen gobierno es algo más que la *eukrasía*

---

<sup>263</sup> Cfr. Ibid., p. 136.

<sup>264</sup> Ibid., p. 142.

<sup>265</sup> Ibid., p. 272.

<sup>266</sup> Ibid., p. 141.

*somática*<sup>267</sup>. El alma debe de tener “un ordenado sistema de ‘persuaciones’ o ‘convicciones’ (peithó) y de virtudes intelectuales y morales (*aretai*)”<sup>268</sup>.

Cuando el hombre se halla gozando de una salud plena y verdaderamente ‘humana’, su *eukrasía* descansa y florece psicológica y metafísicamente, si vale hablar así, en el buen orden de ese conjunto de hábitos anímicos; de tal manera, que el desorden de estos corrompe de algún modo aquella ‘buena mezcla’ de humores y potencias corporales que es la *eukrasía* e impide que los medicamentos puedan ejercer sobre el cuerpo toda la acción terapéutica de que son capaces<sup>269</sup>.

Toda esta operación de reordenación de las creencias, los saberes, los sentimientos, las emociones, los deseos, impulsos y todos aquellos componentes que dan forma al alma humana, Platón lo denomina «purificación del alma», *kátharsis tes psykhés*<sup>270</sup>.

### **El fármaco en la política griega**

El *logocentrismo*<sup>271</sup> suele ser una de las etiquetas que define e «identifica» a la tradición canónica del pensamiento y la cultura occidental. El término griego *logos* tiene una multitud de acepciones y significaciones: «palabra», «expresión», «pensamiento», «concepto», «discurso», «habla», «razón», etc. José Ferrater Mora (1912-1991) también señala que además se han agregado o bien derivado de este concepto otros significados como «ley»,

---

<sup>267</sup> Cfr. Ibid., p. 143.

<sup>268</sup> Ibidem.

<sup>269</sup> Ibid., p. 144.

<sup>270</sup> Cfr. Ibid., p. 153.

<sup>271</sup> Se trata de un concepto profundamente desarrollado en la obra de Jacques Derrida (1930-2004) que vendría a resaltar como el *logos* ha sido el centro de los sistemas de pensamiento en la tradición occidental. Se pueden ver algunos de estos planteamientos de una forma más explícita en *De la grammatologie* (1967), o *La dissémination* (1972).



«principio», o «norma»<sup>272</sup>. Siguiendo con la explicación que da este autor sobre este concepto:

[E]l verbo λέγειν se traduce por ‘hablar’, ‘decir, contar [una historia]’. A este efecto se ha indicado que el sentido primario de λέγειν es ‘recoger’ o ‘reunir’; ‘se recogen’ o ‘unen’ las palabras como se hace al leer (*legere, lesen*) y se obtiene entonces la ‘razón’, ‘la significación’, ‘el discurso’, ‘lo dicho’. [.....] El λόγος sería entonces el resultado de un λέγειν que consistiría especialmente en una ‘cosecha’, la cual sería a su vez el resultado de una ‘selección’<sup>273</sup>.

En este capítulo no se pretende seguir o utilizar un significado cerrado de *logos*. Se trata de «recoger» y reflexionar sobre la repercusión de este «producto» del racionalismo de la antigüedad griega en los fermentos del pensamiento político y el gobierno.

Para ello va a ser considerado un *fármakon*<sup>274</sup>. Comprenderlo como una sustancia o capsula que una vez ingerida dota de gobierno al humano. Con el que poder gestionar su *vida pública* ante los *escenarios corpóreos* cotidianos, siendo un remedio, pero también una sustancia psicotrópica, que genera fuertes dependencias provocando distorsiones en la comprensión de los escenarios vitales.

El «fármaco» tiene la finalidad de corregir o reforzar las debilidades de la naturaleza humana ante las agresiones de elementos externos que debilitarían la salud y el buen funcionamiento del cuerpo humano. Pero toda sustancia sintética que es ingerida en el organismo conlleva elementos externos en su interior, que colonizan, transforman y

---

<sup>272</sup> José FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía, k-P, (tomo III)*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p.2028.

<sup>273</sup> Ibid. p. 2029.

<sup>274</sup> Véase Jacques Derrida en *La farmacia de Platón* hace un estudio del sentido del fármaco en la obra de Platón y sobre todo la relación que este mantiene con el *logos*. El *logos* de la forma que aquí es tratado se vincula a la escritura. Véase: Jacques DERRIDA, “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975, pp.140-175.

bloquean otros elementos de nuestro entorno o «alergias» que contienen no solo sustancias agresivas sino también aquellas que aportan complementos positivos «naturales» a la vida humana.

Se trata de una tecla mágica que da sentido y coherencia a la filosofía racionalista griega. Se trata de un concepto abierto y poroso que abarca pensamiento y lenguaje. Monopoliza la comunicación racional de los humanos activando sus identidades y roles dentro de la *polis*. De esta forma se convierte el *logos* en una sustancia política que sirve de suplemento humano para engarzar todos<sup>275</sup> los elementos que conforman la arquitectura de la ciudad. El *logos* se convierte en Platón y Aristóteles en una imagen a través de la cual ordenamos el gobierno de nuestras vidas, creando una estructura fácilmente reproducible para un «gobierno falsamente autónomo». Para ello, a diferencia de considerar el modelo platónico y el aristotélico como dos enfoques diferentes de plantear el *logos*, este va a ser considerado como una sustancia política particular que surge en la academia de la acrópolis, y que presenta una evolución desde el carácter trascendental en Platón hasta su inmanetización en Aristóteles. Las consecuencias que presenta este desarrollo tienen una vital importancia en la relación de los ciudadanos consigo mismo y con la comunidad. Adriana Cavarero lo expone de la siguiente forma:

De hecho con Platón, el *logos* termina coincidiendo con significados o ideas en cuanto a objetos visibles y silenciosos de la teoría. Aristóteles, en vez, se preocupa en cuanto a un significado del *logos* como el habla, el discurso y el lenguaje, y por lo tanto acentúa el carácter verbal de la comunicación. En otras palabras, contrariamente a Platón, Aristóteles, no deriva los criterios del orden político directamente de la teoría. En cambio, toma la identidad

---

<sup>275</sup> Véase José Luís RAMÍREZ, “La Retórica, fundamento de la ciudadanía y de la formación escolar en la sociedad moderna”: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol. 8 (diciembre, 2008), p.15.

ficticia “Hombre” de teoría y lo define como un *ζoon logon hechon* que es, por esta razón, un *ζoon politikon*<sup>276</sup>

El *logos* se convierte en un suplemento técnico en el gobierno de la ciudad, pero el *logos* por sí mismo no es más que una palabra, una marca insignificante en el papel. El fármaco por seguir con la terminología derridiana se podría plantear que es un *suplemento* del suplemento. Una cualidad, que designa al *logos*, que lo define, que lo contiene en su interior y que lo corrige en su utilidad.

Toda sustancia psicotrópica, supone establecer un vínculo con las «reglas» del juego. Este vínculo puede ser considerado como una trampa que rompe la igualdad de los participantes, o bien que potencia sus niveles de afectividad, compromiso en la cohesión del grupo. Una misma sustancia puede tener significaciones diferentes dependiendo del escenario, los actores y el motivo de la reunión. El *fármacon* en la antigüedad, fuera de las sentencias morales del mundo contemporáneo, se mueve en la ambivalencia. Supone una ruptura identitaria que no tiene identidad<sup>277</sup>, un espacio vacío que espera ser colmado, que se *disemina* en la textualización de la realidad. Entonces, la pregunta que aquí surge es cómo dos entidades vacías, llenas de significado a su vez, se convierten en la sustancia fundamental que articula el tejido político.

De la antigüedad nos llega un concepto —ejemplarmente expuesto por el griego *phármakon*— que indica remedio y veneno. No una cosa u otro, sino las dos inseparablemente. Cura y amenaza se solicitan recíprocamente en

---

<sup>276</sup> “With Plato, in fact, *logos winds up* coinciding with the of signifieds, or rather, ideas insofar as they are the visible and silent objects of *theoria*. Aristotle, instead, dwells on *logos* insofar as it signifies speech, discourse, language, and thus he stresses its character of verbal communication. In other words, contrary to Plato, Aristotle does not derive the criteria of political order directly from the principles of *theoria*; instead, he takes the fictitious entity “Man” from *theoria* and defines it as a *ζoon logon hechon* that is, for this reason, a *ζoon politikon*”. Adriana CAVARERO, “Politicizing Theory”, en Stephen K. WHITE y J. Donald MOON (ed.) *What is Political Theory?*, SAGE Publications, London, 2002, p. 65.

<sup>277</sup> Cfr. DERRIDA, “La farmacia de Platón”, p.189.

este orden de cosas. Unos fármacos serán más tóxicos y otros menos, pero ninguno será sustancia inocua o mero ponzoña. Por su parte, la toxicidad es algo expresable matemáticamente, como margen terapéutico o proporción entre dosis activa y dosis mortífera o incapacitante. La frontera entre el perjuicio y el beneficio no existe en la droga, sino en su uso por parte del viviente. Hablar de fármacos buenos y malos era para un pagano tan insólito, desde luego, como hablar de amaneceres culpables y amaneceres inocentes<sup>278</sup>.

En la *farmacia* no se puede distinguir entre el bien y el mal, entre la vida y la muerte, entre espacios públicos y privados, entre el adentro y el afuera<sup>279</sup>, tan solo se puede discernir entre lo útil y lo inútil a efectos catárticos<sup>280</sup>. Como se puede ver respecto a la etimología del término «fármaco», se pueden generar multitud de elucubraciones. Escohotado señala que:

[P]*harmasso* significa ‘templar el hierro’ —esto es, sumergirlo al rojo en agua fría—, y templar sigue teniendo entre nosotros un significado médico—psiquiátrico; dando un paso más, la raíz *pharmak* podría derivarse de la ‘magia’ de los herreros, cuya importancia en la vida económica y militar antigua es evidente. Sin embargo, quizá sea más sólido considerar que se trata de un término compuesto, con una primera parte que significa ‘trasladar’ y una segunda que significa ‘poder’. En este caso, fármaco sería [lo que] tiene poder de trasladar [impurezas]<sup>281</sup>.

---

<sup>278</sup> Antonio ESCOHOTADO, *Historia general de las drogas*, Espasa-Calpe, Pozuelo de Alarcón (Madrid), 2008, pp. 20-21.

<sup>279</sup> Cfr. DERRIDA, “La farmacia de Platón”, p. 191 y p. 257.

<sup>280</sup> Cfr. ESCOHOTADO, *Historia general de las drogas*, p.45.

<sup>281</sup> ESCOHOTADO, *Historia general de las drogas*, pp. 43-44.

El carácter ambivalente del fármaco, queda reflejado en los usos y prácticas que tiene en la sociedad de la Grecia antigua: en los simposios, ceremonias religiosas, prácticas medicinales, amuletos o invocaciones a la fortuna<sup>282</sup>. La multitud de significados de este concepto en la obra de Platón queda expuesta en el estudio que hace Derrida en *La farmacia de Platón*. En este trabajo, el filósofo francés analiza el diálogo platónico del *Fedro*, concretamente el mito sobre el origen de la escritura que Platón expone al final de su diálogo.

El mito sobre el descubrimiento de la escritura<sup>283</sup> tiene lugar en un reino egipcio. La deidad Theuth “[f]uese éste quien, primero, descubrió el número y el cálculo, y también, la geometría y astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados, y, sobre todo, las letras”<sup>284</sup>, andaba por esas tierras en busca de su rey. Theuth se trata de un dios de la técnica, de lo racional, un dios de las artes dialécticas o como lo define Derrida: un ingeniero sin poder de decisión<sup>285</sup>. El dios Theuth se presentó ante el rey Thamus de una ciudad egipcia para mostrarle sus artes, para que fueran mostradas y enseñadas a su pueblo<sup>286</sup>. La respuesta del rey fue pedirle la utilidad de cada una de ellas<sup>287</sup>. Cuando llegaron a las letras dijo Theut: “«Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría»”<sup>288</sup>. Entonces Thamus critica al descubridor de las letras debido a que los efectos que estas tienen son contrarios a lo que pregona.

---

<sup>282</sup> Para ello es recomendable ver el libro de RINELLA, *Pharmakon. Plato, Drug Culture and identity in Ancient Athens*.

<sup>283</sup> Cfr. PLATÓN, “Fedro”, trad. y notas de Emilio Lledó, en *Diálogos*, prólogo por Carlos García Gual y estudio introductorio por Antonio Alegre Gorri, Gredos, RBA, Madrid, 2010, 274 c-275 b, pp. 832-834.

<sup>284</sup> Ibid., 274 d, pp. 832-833.

<sup>285</sup> “En el Fedro, el dios de la escritura es, pues, un personaje subordinado, un segundo, un tecnócrata sin poder de decisión, un ingeniero, un servidor astuto e ingenioso admitido a audiencia ante el rey de los dioses”, DERRIDA, “La farmacia de Platón”, p. 128.

<sup>286</sup> Cfr. PLATÓN, “Fedro”, 274 d, pp.832-833.

<sup>287</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>288</sup> Ibid., 274 e, pp. 833-834.

[P]orque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habían oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad<sup>289</sup>.

Aquí se evidencia el carácter peligroso de la ambivalencia, en como en un instante el remedio puede convertirse en veneno. Esta crítica al lenguaje escrito, tendrá su correspondencia con la crítica de las propias leyes escritas (se podrá ver en el próximo capítulo), pero eso no significa que el mero acto de escribir sea una actividad inútil. Aparece la idea de la *escritura interior*. Grabar con letras en el alma del que aprende<sup>290</sup>. La propia idea de exterioridad, aquello que se encuentra en los extramuros de la ciudad, se considera algo aterrador, negativo y perjudicial para la salud de la *polis*<sup>291</sup>. Precisamente es en la parte externa de los muros de Atenas donde tiene lugar la conversación<sup>292</sup>.

Derrida expone que en Platón el fármaco es el enemigo de lo vivo porque se contrapone a la naturaleza, al desarrollo natural de los cuerpos<sup>293</sup>. En esta tensión entre lo interior y lo exterior va a moverse el fármaco. ¿Qué sentido tiene entonces plantear en Platón el diseño de una cápsula que engarza al ciudadano con su ciudad y con el buen

---

<sup>289</sup> Ibid., 275 a-b, p. 834.

<sup>290</sup> Cfr. Ibid., 276 a, p.836.

<sup>291</sup> "Diseases were assumed to arise from the actions of an outside agency and not, for example, from malfunction of an internal organ or dietary/hygienic practice". RINELLA, *Pharmakon*, p. 150.

<sup>292</sup> Fedro se encuentra a Platón en la ciudad y le propone salir de ella, ya que caminar fuera de la polis es más descansado que caminar en lugares públicos. Cfr. PLATÓN, "Fedro", 227 a-b, p. 769.

<sup>293</sup> Cfr. DERRIDA, "La farmacia de Platón", pp.148-150.

gobierno, si en su pensamiento hay una crítica a lo externo a aquello que modifica la naturaleza humana tal y como señala Derrida? Esta problemática se soluciona en cuanto a que el fármaco se disemina en semilla, y el logos farmacológico supone un implante que debe de germinar, dentro del propio humano. En este proceso la metodología dialéctica como se verá en los próximos capítulos tiene una función elemental.

[H]aciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre<sup>294</sup>.

Antes de plantear o llegar al punto de la escritura interior, se dialoga sobre la necesidad de fijar el logos en *gramma*. Esta fijación del discurso en escritura también supone el paso hacia la formación de los *nomoi*. El amor, la contemplación de la belleza y la retórica son un pre-texto para plantear los efectos del discurso. Después del texto bajo texto de Fedro, Sócrates tal vez de forma irónica alaba su destreza de orador, de narrador, tanto que admite haber entrado en delirio<sup>295</sup>. El escenario es el propicio para ello, el campo predispone a los participantes a la vulnerabilidad y desprotección que genera estar fuera de las murallas de protección de la continencia y el autogobierno.

Este proceso no se puede entender, si las palabras no tuvieran un carácter liberador pero también embriagador. En la relación de transferencias se puede generar una sintonía «embriagadora» entre la expulsión y la liberación. Correlación que puede conducir a la intoxicación, al delirio y la parálisis. Encontramos este vínculo filológico compartido entre

---

<sup>294</sup> PLATÓN, “Fedro”, 276 e-277 a, p.837.

<sup>295</sup> Cfr. Ibid., 234d, p. 778.

*methyein* («embriagarse») y *methíemi* («soltar», «permitir»). No se tratan de actos recreativos estrictamente estéticos sino que esta misma cadena de relaciones etimológicas nos lleva a que *thyein* en griego significa (dar al dios lo suyo)<sup>296</sup>. Por seguir con esta cadena de relaciones etimológicas *methyein* también significa intoxicación relacionada con el alcohol, aunque para designar la intoxicación con vino se utilizaba la palabra *oinion*<sup>297</sup>. Por otro lado, el vino necesitaba de un fármaco para poder ser consumido. Un vino no mezclado generaba una fuerte intoxicación<sup>298</sup>.

Estas relaciones etimológicas nos ayudan a comprender el tejido farmacológico de las palabras que abordan la identidad humana en la obra platónica. Por esta razón, al igual que ya nos planteaba Escohotado anteriormente, Rinella también aborda en su trabajo la toxicidad no desde un punto de vista perjudicial sino vinculado con la construcción comunitaria de la vida ateniense. La intoxicación no tiene por qué tener un carácter negativo. Rinella trata la intoxicación desde dos puntos de vista: en primer lugar desde los banquetes y, en segundo lugar, desde el sentido más propio y ambiguo del fármaco, que se encontraría relacionado en su aparición y necesidad con las propias leyes.

Estamos viendo, que la necesidad farmacológica en Platón viene precisamente a plantear el funcionamiento de la comunidad política en términos sanitarios. La principal amenaza será la enfermedad que surgiría en el régimen somático de la misma, y que posteriormente se transmitiría al régimen noético. Esta idea viene a expresar lo anteriormente dicho, el temor a todo lo externo, debido a que la interioridad es pura y próxima a la divinidad. Esta sacralización del mundo interno que se puede extraer de Platón se encuentra muy relacionada con las enseñanzas del orfismo y la finalidad de esta corriente de la mística de la Grecia antigua de construir un *hierón* en el alma humana. No obstante, a pesar de este temor a todo lo externo, a todo aquello que queda fuera de las

---

<sup>296</sup> Cfr. ESCOHOTADO, *Historia General de las drogas*, p. 47.

<sup>297</sup> Cfr. RINELLA, *Pharmakon*, p. 10.

<sup>298</sup> Véase Ibid., cap.1.



murallas, y a la posterior operación dialéctica que lleva a Platón a introducir una sustancia externa en la interioridad, nos queda todavía abierta alguna duda sobre este cambio, sobre esta necesidad del *fármaco*. Podemos encontrar una posible explicación a los acontecimientos que se van a desencadenar y desarrollar en la Guerra del Peloponeso (431 a. e. c.-404 a. e. c.) y que van a trastocar el alma griega.

El comienzo de tales disensiones (*stasis*) que se van a extender por todo el territorio va a tener un foco interno situado en Corcira desde la cual se extenderá al resto de Grecia<sup>299</sup>. La *stasis* va a ser presentada por Tucídides (*circa* 460 a. e. c.- *circa* 395 a. e. c.) en *La historia de la Guerra del Peloponeso* como una enfermedad o una serie de catástrofes naturales que se suceden, que surgen dentro de la ciudad y que la devastan. La dimensión natural e interna de esta devastadora fuerza, Tucídides la acompaña de epidemias<sup>300</sup> o catástrofes naturales<sup>301</sup> como recursos de la narración que acompañan a los acontecimientos.

Este conflicto va a suponer un gran impacto en la construcción y el ensamblaje de la comunidad política, donde la comprensión de los límites van a transformar los nuevos escenarios públicos y su geometría.

La enfermedad de la ciudad que circula entre el régimen somático y el noético<sup>302</sup> y que tiene su mejor exponente en la Guerra del Peloponeso, va a quedar expresada en la

---

<sup>299</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, introducción con nuevos «addenda», traducción revisada y notas por Francisco Rodríguez Adrados, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002, III, 81.2, pp. 168-171.

<sup>300</sup>Cfr. Ibid., II, 48-50, pp.95-97; 53, pp. 98-99.

<sup>301</sup> Cfr. Ibid., II, 8, p. 77; III, 116, p.186.

<sup>302</sup> “Lost of balance in the mind can be traced to these two cases. Regarding the first, bodily habit, Plato offers a physiological diagnosis, steeped in medical theory of the day espoused by “rational” medicine. When the humors that move about in the body become trapped with no outlet for escape they mingle with the movements of the soul, inducing, “all kinds mental disease, more or less violent and serious: and rushing to the three regions of the soul, in part which each attacks they multiply manifold forms of moreseness and melancholy [in the epithymetikon], of rashness and timidity [in the thymoeides], of forgetfulness and dullness [in the logistikon”, RINELLA, *Pharmakon*, pp. 163-164.

compleja relación que establece Rinella entre *Stasis* y *Ekstasis*. Ambas, como explica este autor, van a necesitar un fármaco terapéutico<sup>303</sup>:

La solución política imaginada por Platón es una solución médica; la cura para estasis dentro de la *polis* y la (*ek*)*stasis* dentro del individuo requiere una variedad especial de físicos que administren una forma especial de terapia verbal, un *fármacon* filosófico<sup>304</sup>.

### «*Stasis*», «*ekstasis*» y «*diálisis*» en la etiología de la «guerra interna».

Analicemos ahora el sentido que tiene esta triple relación —*stasis*, *ekstasis* y *diálisis*— en la sintetización de la sustancia farmacológica en su creación del vínculo comunitario. El concepto de *stasis* ha sido recibido en la historia política como el concepto griego que define la guerra civil, las disensiones o revueltas en el seno de una comunidad consecuencia de la *disnomía*. Rinella explica que este concepto conlleva o se caracteriza por la ruptura de la ley, la inversión de los valores, la disolución de los vínculos tradicionales de los componentes de una comunidad, el triunfo del exceso (*hybris*) y de las pasiones<sup>305</sup>.

---

<sup>303</sup> La enfermedad del alma es el peor de todos las dolencias y necesita el más fuerte de todos los fármacos como remedio” [“Disease of the soul is “the worst of all ailments” and in need of the strongest pharmakon as a remedy”]. Ibid., p. 217.

<sup>304</sup> “The political solution envisioned by Plato is a medical solution; the cure for both stasis within the *polis* and (*ek*)stasis within the individual requires a special breed of physician administering a special form of remedial verbal therapy, a philosophical *pharmakon*”. Ibid., p. 226.

<sup>305</sup> “Los rasgos generales de la estasis incluían (a) la estasis como un proceso desviado, producto de la declinación noética de los individuos; (b) la estasis precedida por la inversión de los valores que anteriormente constituían el comportamiento y el habla públicos aceptables (*logos*); (c) la disolución de los lazos familiares y comunitarios tradicionales de amistad (*filia*) y piedad (*eusebia*), y las limitaciones a la acción que estos imponían; (d) - la ruptura de la ley y el abandono de la moderación tanto en lo que constituía un medio aceptable en la política como en el intercambio de fines distintos y limitados, en favor de objetivos mucho más abiertos, con un botín de victoria no especificado, y finalmente (e) la legitimación y el desencadenamiento de una pasión incontrolable, en particular la ira (*ogro*) que, como un reguero de pólvora, era capaz de consumirlo todo a su paso”. [“The general traits of stasis included (a) stasis as a deviant process, the product of the noetic decline of individuals; (b) stasis being preceded by the inversion of the values that previously constituted acceptable public behavior and speech (*logos*); (c) the dissolution of the traditional familial and community bonds of friendship (*philia*) and piety (*eusebia*), and the limitations on action these imposed; (d) – the breakdown of law and the abandonment of restraint in both what constituted acceptable means in politics and the exchange of distinct, limited ends, in favor of far more open – ended

Es decir, la entrada del salvajismo y la brutalidad propia de aquellos que se encuentran fuera de los «límites» de la *polis*. Nicole Loraux indica que si nos quedamos con esta categorización que implica introducir un fuerte componente reduccionista nos alejamos de su comprensión más profunda y de su relevancia real.

[A]l reducir la *stásis* a la dimensión única de salvajismo, corremos el riesgo de borrar el significado griego. Pues nos prohibimos percibir las relaciones inquietantes que, en las ciudades, la guerra civil mantiene con la guerra (y que, paradójicamente, crean algo así como un orden) o con la justicia (*dike*); sobre todo cuando, habiéndose encarnado, dentro de las ciudades, la justicia trascendente en procedimientos jurídicos positivos, los *dikai* (o sea, los procesos), se puede asociar con insistencia *dikai kai stáseis*, los procesos y las disensiones, como hace Platón, o bien se puede convertir al juez (*dikastés*) en «divisor de dos» (*dikhastés*), como hace Aristóteles<sup>306</sup>.

La *stásis* como indica esta historiadora y helenista francesa tiene un carácter generador de comunidad y orden que se vincula con la reproducción o formación de justicia (*dike*). En este sentido generador del orden jurídico, el propósito que tiene este apartado es mostrar como la *stásis* a través de su vínculo con la *ekstasis* y a través del procedimiento de la *diálisis* es capaz de crear un nuevo orden interno *isonómico*, es decir, un proceso de sintetización química a través del fármaco que da lugar a la figura del arbitraje. Pero vayamos por partes, porque el propio concepto de *stásis* presenta una especial complejidad en su análisis.

---

goals with unspecified spoils of victory, and finally (e) the legitimating and unleashing of uncontrollable passion, particularly wrath (ogre) that, like wildfire, was capable of consuming everything in its path”]. Ibid., p. 35.

<sup>306</sup> Nicole LORAUX, *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, trad. de Ana Iriarte, Akal, Madrid, 2008, p.103.

Otros autores como Jonathan J. Price también han expuesto que reducir este término a guerra civil resulta insuficiente<sup>307</sup>. El problema de intentar definir e identificar la *stásis* fuera del mundo de las *poléis* de la antigüedad reside, matiza este autor, en que Tucídides tiene la pretensión de comprender los estados de ánimo, las conductas, que lleva a los combatientes a realizar determinadas acciones. Y no tanto, a establecer o comprender las relaciones entre ellos<sup>308</sup>, entre los diferentes bandos. Price también incide en la distorsión entre el *logos* y el *ergon*. La división del pensamiento y la acción va a ser algo característico del *bios theoretikos* del racionalismo griego. Como se puede advertir, la violencia y la tensión interna trascienden cualquier categorización convencional sobre lo bueno y lo malo.

Sin soltar todavía este término, Loraux que lo estudia también en la obra de Platón, indica que de él se pueden extraer dos empleos: uno político y otro filosófico. El primero se refiere a la sedición; y el segundo indicaría lo contrario al movimiento. La autora se atreve a considerar que la pertinencia del concepto *stásis* en la política se decantaría por la posición de estar en reposo<sup>309</sup>, y no tanto por la «posición» estrictamente política (sedición). Este planteamiento de Loraux puede resultar desconcertante. Pero no lo es tanto si como nos recuerda en otro de sus trabajos, el movimiento, al menos en el pensamiento de Heráclito supone la salvación de la ciudad<sup>310</sup>. Se tendría que añadir a esta interesante apreciación de Loraux, que en la tragedia griega, el «coro» que traduce los elementos de la vida pública que emanan del *fuero interno* de la ciudad<sup>311</sup> se divide en dos tiempos: el *párodo* y el *estásimo*<sup>312</sup>.

---

<sup>307</sup> Cfr. Jonathan J. PRICE, *Thucydides an Internal War*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 32.

<sup>308</sup> Cfr. Ibid., p. 30.

<sup>309</sup> Cfr. LORAUX, *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, p. 141.

<sup>310</sup> Cfr. LORAUX, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, p.107.

<sup>311</sup> “En la tragedia griega el coro es un elemento importante. Los coros se expresan con palabras y con cánticos. Ellos traducen una realidad que suele ser fundamental y hacen aflorar elementos de la vida pública que *no podrían expresar los protagonistas*. El coro va más allá de los significados articulados por una vida individual. En él se subsumen diversas armonías y se postergan las melodías de las conciencias individuales. Se trata de una realidad muy poderosa que brota de fuentes más amplias que la conciencia personal o que la

El *párodo* supone la entrada del grupo coral en movimiento desde un pasillo lateral cantando una serie de versos que anuncian su entrada en escena. Por el contrario, el *estásimo*, es el momento en el que las diferentes voces de la ciudad fluyen, *dicen*, expresan la contradicción, la prohibición, la turbación de la ciudad mientras sus miembros permanecen quietos, de pie en el escenario. Esta figura metafórica representa la *stásis* de la ciudad en el teatro. Con ella los poetas expresan el estado permanente de *stásis* al que se encuentra sometido el ciudadano y la ciudad. Este elemento dramático es fundamental en el transcurso de la acción y su comprensión. Así como en la propia finalidad catártica de la tragedia. El teatro expresa o sintetiza el espíritu contradictorio de la *stásis* que aquí se está mostrando: su inherencia a la naturaleza humana, su espíritu destructor y por otro lado su necesidad en la construcción identitaria del ciudadano.

Retomando el hilo después de este entreacto, Loraux extrae de una metáfora atribuida a Heráclito sobre el buen gobierno<sup>313</sup> de la ciudad, que el movimiento unifica la unidad y el orden de la identidad y evita la *diástasis*<sup>314</sup>. No obstante esta cita atribuida a Heráclito puede tener una doble lectura que contribuye a desplegar la reflexión que aquí se está planteando: por un lado, nos indica cómo se debe de gobernar. El gobernante tan solo debe de contar con los recursos que tiene a su disposición, por dispares que puedan parecer, de ahí el ingerir una mezcla tan aparentemente heterogénea. En segundo lugar, y por el motivo que resulta interesante la fórmula de Heráclito para alcanzar la paz y la concordia, se debe a que los ingredientes coinciden con la composición del cóctel *Kykeón* utilizado en los misterios eleusinos. De esta forma, nos sugiere pensar en el doble

---

inteligencia que pueden desplegar dos o tres actores enredados en una *conversación entre iguales*” ROIZ, *El mundo interno y la política*, p. 109

<sup>312</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Poética*, trad. y notas de Valentín García Llebra, Gredos, RBA, Madrid, 2014, 1452b, 15-20, p. 411.

<sup>313</sup> “Así Heráclito, cuando sus conciudadanos le pidieron que les dijera su pensamiento sobre la concordia, subió a la tribuna, tomó una copa de agua fría en la que echó harina de cebada, la revolvió con una pizca de menta y tras beberla, se marchó, con lo que les mostró que el satisfacerse con lo que se puede y no necesitar cosas caras mantiene a los Estados en paz y concordia”. Plut., *De Garr.* 17, 511b = Conrado EGGERS LAN y Victoria E. JULIÁ (ed.), *Los filósofos presocráticos I*, introducción general por Conrado Eggers Lan e introducciones, traducciones y notas por, Gredos, Madrid, 1978, fragmento 556 (22 A 3b), p. 320.

<sup>314</sup> Cfr. LORAUX, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, p. 107.

movimiento que presenta la *stásis*: ruptura, discernimiento, división y cohesión unitaria en la formación de la identidad. No obstante el *Kykeón* precisamente a lo que inducía a los iniciados era a un estado extático, que aún riesgo de intoxicación, no suponía una enfermedad mortal para la ciudad, sino todo lo contrario. El *kykeon* nos trae la proximidad etimológica entre ambas palabras que nos revela el juego de ambas en la creación de la «identidad endógena». Este brebaje, que luego será tratado en mayor detalle por su relación con la autoctonía y el libre albedrío, en la arquitectura ática, suponía la entrada del dios dentro del alma, lo que posibilitaba la contemplación de los misterios que allí se revelaban.

El término *Ekstasis* es traducido como el vuelo del alma desde el cuerpo, o la pérdida de sentido de una realidad lógico racional externa circundante para ser todo abarcado por la interioridad más profunda. Rinella expone:

El *Ékstasis* puede ser pensado como un ablandamiento, disminución, confusión o pérdida de las fronteras o barreras psicoanalíticas que en un contexto normal definen, sostienen y preservan una identidad subjetiva singular y autónoma. En este sentido, se puede decir que el ékstasis involucra una alteración de la capacidad cognitiva humana, el acto o proceso de conocimiento, incluyendo tanto la conciencia como el juicio. Como una forma de experiencia humana, el ékstasis es comúnmente descrito como un ser intensamente placentero, pero es más que un simple tipo de placer. El ékstasis puede ser alternativamente o simultáneamente, una sensación de maravilla, sublimidad, terror, hilaridad, misterio, y otras condicionalidades<sup>315</sup>.

---

<sup>315</sup> “[E]cstasy may be thought of as softening, diminishment, blurring or loss of the psychoanalytical boundaries or barriers that in a “normal” context define, sustain and preserve a singular, self – contained subjective identity. In this sense ecstasy may be said to involve an alteration of human cognitive capacity, the act or process of knowing, including both awareness and judgment. As a form of human experience the ecstasy is commonly described as being intensely pleasurable, but it is more than simply a type of pleasure. Ecstasy can be, alternately or simultaneously, a sense of wonder, sublimity, terror, hilarity, uncanniness and still other conditionalities”. RINELLA, *Pharmakon*, p. xiii.

Este concepto se encuentra anclado en la ambigüedad. Supone por un lado la liquidación de las fronteras positivas de contextos y significados, al igual que veíamos en la *stásis*. Pero por otro lado, a través de este estado se puede llegar a tener acceso a la verdad<sup>316</sup>, que se analizará en el epígrafe posterior. La necesidad de inducir a un estado psicótico similar al de la *stásis*, que tendría un carácter endógeno que resultaría fruto de la enfermedad nos permite entender la necesidad y la obsesión griega por los límites. Además este interés por reproducir unas fuerzas destructivas del vínculo comunitario que tienen un origen interno, algo que bajo la concepción griega resulta de especial interés dado a su desconfianza de todo lo que genera fuera de sus límites, nos puede inducir a pensar en que podría existir dentro de la conciencia griega cierta fascinación por semejante proceso y por no tener las connotaciones negativas que se le presuponen. De esta forma, el *ekstasis* controlado, supone una forma de acceder a la verdad sin transgredir ni mutilar a Hermes. Pero ¿cómo se produce esta formulación?

Se está viendo, que la *stásis* es un principio disolvente del vínculo comunitario al igual que la *ekstasis* en los límites del alma humana. Ambas disoluciones: una de carácter endógeno y la otra exógeno, deben de ser sometidas en un proceso de disolución, de separación de compuestos, de filtración de las sustancias tóxicas para evitar un estallido irreparable y de esta forma poder contribuir en la creación de una identidad bien ordenada. Es decir, es necesario un proceso de *diálisis* en la formación del fármaco. El lector puede pensar que este desarrollo puede resultar excesivamente abstracto o metafórico en su comparación química y médica. Pero siguiendo el rastro de las palabras que habíamos iniciado con Loraux, continuamos con esta autora, cuando ahora nos plantea como el nombre poético de la guerra civil en autores como Alceo (*circa* 630 a. e. c.-*circa* 580 a. e. c.) o Píndaro (*circa* 518 a. e. c.- 438 a. e. c.) es *lúe*, el “acto de desatar” o “desvinculación”:

---

<sup>316</sup> Cfr. Ibid., p. 131.

Consideremos ahora el verbo dialýo al cual se ha agregado el prefijo *dia* (“dividiendo”). Dyalýo es el verbo que designa el nombre de la acción diálisis [disolución]. En materia de tejido, ambos términos designan lo contrario del entrelazamiento, la mancha del cardador que desenreda la madeja embrollada. Entran fácilmente en la categoría ‘arte de separar’. Pero con el termino *dialýo* los historiadores designan también la disolución de un ejército al final de un periodo de guerra. Y en el registro político, *dialýsis* expresa todo proceso de disolución, estallido de una comunidad o ruptura de la paz<sup>317</sup>.

Todo acto de desatar implica dosis de violencia, el estallido de determinadas estructuras rígidas. De estas fuerzas surge la figura del arbitraje. El árbitro surge de la separación, de la división y a su vez también produce separación. Se trata de una figura esquizoide. La dificultad que implica esta figura que surge en pleno conflicto, un primer ejemplo puede observarse en Solón (*circa* 638 a. e. c.- *circa* 558 a. e. c.) situado entre los dos bandos enfrentados<sup>318</sup>, polemiza con una figura de la estructura interna del ser humano asociada al arbitraje como el *super-yo* freudiano. Porque el árbitro aunque a primera vista pueda ser considerado como una figura rígida próxima a la moralidad, su necesidad de la *stasis*, le supone un ataque permanente a la moral y valores adquiridos para potenciar la propia identidad endógena y esquizoide.

Esta actitud puede ser vista en los diferentes posicionamientos que mantienen sus actores principales, sobre todo los argivos durante la Guerra del Peloponeso. Los atenienses a lo largo del conflicto presentan una predisposición hacia la figura arbitral muy

---

<sup>317</sup> LORAUX, *la ciudad dividida*, p. 93.

<sup>318</sup> Cfr. SOLÓN, “Elegías” “frag.5”, en *Líricos griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a.C.)*, vol. 1, trad. de Francisco Rodríguez Adrados, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990, pp.191-192. También se puede ver Ibid., “Yambos” frag. 25, p. 203.



superior a los lacedemonios y aliados<sup>319</sup> como forma de evitar el conflicto. Mecanismo que es asociado a la justicia<sup>320</sup>. A lo largo del conflicto se revela la propia «arbitrariedad» y el rol estratégico que este presenta dentro de la racionalidad argiva como una forma de justificación racional de sus acciones. Esta actitud y violencia del mismo quedan desenmascaradas cuando los atenienses rechazan la invitación de los lacedemonios de someterse a arbitraje en un momento de la campaña<sup>321</sup>.

El artefacto del arbitraje necesita el conflicto para sofocar la rebelión. A riesgo de resultar pesado con el rastreo y las huellas de las palabras no podemos obviar una nueva relación. El concepto de árbitro en la Grecia antigua se encuentra identificado por dos palabras o denominaciones con matices diferentes: *aisymnetes* y *diatetés*. Ambas palabras se encuentran conectadas por los prefijos *dia* y *syn*:

Desatar el diferendo. En la división del prefijo *dia* —renace la posibilidad del ser— con o del estar juntos (*syn*). Los griegos no parecían tener ninguna dificultad en emplear indistintamente *dialyein* y *syllyein*, desligar separando y desligar uniendo, ya que tanto en el modo del *diá-* como del *syn*, se desligaría por fin la fuerza de la división actuante en la ciudad. Los historiadores llaman a eso, por supuesto, resolver el conflicto. Por mi parte, saco de ello la conclusión de que lo que separa anuda un vínculo dotado de un extraño poder<sup>322</sup>.

La posibilidad de volver a estar juntos (*sylllein*), bajo el reglamento, renace con el árbitro. De esta forma como el lector puede advertir, la *stásis*, se convierte en una sustancia connatural y fundadora del régimen político. El logos como fármaco tiene la finalidad de

---

<sup>319</sup> Cfr. TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 28, p.16; 38-40, pp.21.22; 144-146, pp. 70-71; V, 41, p. 279.

<sup>320</sup> Cfr. Ibid., I, 34, p. 19.

<sup>321</sup> Cfr. Ibid., IV, 122, p.248.

<sup>322</sup> LORAUX, *La ciudad dividida*, p. 95.

evitar la *stásis* y dosificar en dosis razonables la embriaguez creadora del *Ekstasis* que permita dilucidar la verdad. Para ello el fármaco es una síntesis tal como diría Rinella del *eidos*, la ley, la verdad, la sabiduría, la epistemología, y la dialéctica<sup>323</sup>. Nos encontramos con que el *ekstasis* inducido por el fármaco está en la fundación de la ciudad. Rinella lo expresa de la siguiente forma:

El ékstasis puede agregarse a la filosofía como suplemento, pero en el momento de hacerlo es reemplazado por la filosofía. La oposición de la filosofía al fármaco de sus muchos competidores es consistente, nunca se retracta o es retraída, por la sencilla razón, de que hacerlo podría socavar, sin dudar por completo, el uso de la propia filosofía<sup>324</sup>.

La dialéctica incluye dentro de sí misma la fuerza extática que le compele, que le amenaza con destruir y que al mismo tiempo es negada. Por ello, en este epígrafe tenía la pretensión de volver a redefinir y repensar un fenómeno complejo sobre el que no se ha prestado suficiente atención. E intentar reintroducir el concepto de «guerra interna» que permite sintetizar de la mejor forma todo este proceso. Este concepto no es nuevo. Lo planteaba Harry Eckstein (1924-1999) en los primeros años del decenio de 1960 en su “On the Etiology of Internal Wars”<sup>325</sup> teniendo un importante impacto en los estudios sobre

---

<sup>323</sup> Véase RINELLA, *Pharmakón*, p. 248

<sup>324</sup> “The ecstatic can be added to philosophy, as a supplement, but in the act of so doing it is replaced by the philosophic. Philosophy’s opposition to the *pharmaka* of its many competitors is consistent, never recanted or retracted, for the simple reason that to do so would undermine, if not call into doubt entirely, the use of philosophy itself”. Ibid., p. 138.

<sup>325</sup> “El término ‘guerra interna’ denota cualquier recurso a la violencia dentro de un orden político para cambiar su constitución, gobernantes o políticas. No es un concepto nuevo; las distinciones entre una guerra interna externa (*guerre extérieure* y *guerre intérieure*) ya fueron hechas en el siglo diecinueve por escritores sobre la violencia política. Tampoco significa lo mismo que ciertos términos más comúnmente utilizados, como revolución, guerra civil, rebelión, levantamiento, guerra de guerrillas, motín, jacquerie, Golpe de Estado, terrorismo o insurrección. Representa el género del cual los otros son especies”. [“The term “internal war” denotes any resort to violence within a political order to change its constitution, rulers, or policies. It is not a new concept; distinctions between external an internal war (*guerre extérieure* and *guerre intérieure*) were made already in the nineteenth century by writers on political violence. Nor does it mean quite the same thing as certain more commonly used terms, such as revolution, civil war, revolt, rebellion, uprising, guerrilla warfare, mutiny, jacquerie, coup d’etat, terrorism, or insurrection. It stands for the genus

violencia que surgieron en la academia norteamericana en esa década. Este texto que resulta seminal en la comprensión moderna de este fenómeno, a pesar de que aborda este fenómeno desde una perspectiva más propia de la ciencia política y la sociología empírica estadounidense con la pretensión de ofrecer una herramienta que permitiese medir los niveles de orden y desorden en un régimen político, resulta de especial valor por su carácter aperturista. De hecho, una de las motivaciones que lleva a este autor a formular esta teoría, residía en que las ciencias de lo público contemporáneas habían sido convertidas o absorbidas por la historia intelectual, y habían dejado de producir estudios presentes sobre el desorden político. Por lo tanto, el concepto de «guerra interna» aquí planteado, nos permite analizar en la Grecia antigua la violencia interna como un espacio común en la génesis de la identidad endógena, en su sintetización con el fármaco y en la creación de la figura arbitral.

El proceso aquí descrito lo podemos ver puesto en escena a través de los cultos místicos que se celebraban en la antigüedad. En los dos próximos epígrafes vamos a pararnos un instante a pensar en dos de estos ritos: Los misterios de Eleusis y las dionisiadas.

### **Eleusis: El «coro mudo» de la polis**

Javier Roiz explica que al igual que en los escenarios del teatro, en la vida existen porciones mudas que albergan verdades y conocimientos fundamentales para el comportamiento de una ciudad<sup>326</sup>. Puede resultar sorprendente considerar que en la cultura griega, en la que el órgano fundamental de conocimiento es la vista, el silencio pueda tener un espacio. Y no se trata de un espacio cualquiera, sino de un silencio matricial, de génesis y generación de

---

of which the others are species”]. Harry ECKSTEIN, “On the Etiology of Internal Wars”: *History and Theory*, vol. 4, n. ° 2 (1965), p.133. También se puede ver un trabajo previo Harry ECKSTEIN, “Introduction. Toward the Theoretical Study of Internal War”, en Harry ECKSTEIN (ed.), *Internal War. Problems and approaches*, The Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan Limited, London, 1964.

<sup>326</sup> Cfr. ROIZ, *El mundo interno y la política*, pp.111-112.

identidad como el silencio que nos presenta el *rétor* napolitano Giambattista Vico (1668-1744):

‘Lógica’ viene de la voz λόγος, que primero y propiamente significó ‘fábula’, que se tradujo al italiano como ‘favella’ —y la fábula de los griegos se llamó también μῦθος, de donde viene para los latinos ‘mutus’—, que en los tiempos mudos nació mental, pues en un lugar áureo dice Estrabón que había nacido antes de la vocal, o sea, de la articulada: de donde λόγος significa ‘idea’ y ‘palabra’. Y ello fue ordenado convenientemente por la divina providencia en aquellos tiempos religiosos, conforme a la siguiente propiedad eterna: que es más importante para las religiones ser meditadas que habladas; por lo que esa primera lengua en los primeros tiempos mudos de las naciones, como se ha dicho en las Dignidades, debió de comenzar con gestos, actos o cuerpos que tuvieran relaciones naturales con las ideas: por lo que λόγος o ‘verbum’ significa también ‘hecho’ para los hebreos, y para los griegos significó también ‘cosa’, como observa Thomas Gataker, en *De instrument Stylo*. Y también ‘μῦθος’ llega a significar ‘vera narratio’, o sea ‘hablar verdadero’, que fue el ‘hablar natural’ que Platón primero y después Jámbrico dijeron que se había hablado alguna vez en el mundo<sup>327</sup>.

El silencio mental que encuentra Vico en el origen de los pueblos, en el logos griego, es un silencio que también lo encontramos en nuestros primeros contactos con el mundo que se basan en una *relación preverbal*<sup>328</sup>. El silencio es fundamental para que pueda aflorar el pensamiento, el juicio y que la identidad de cada *self* pueda comenzar a

---

<sup>327</sup> Giambattista VICO, *Ciencia nueva*, introducción, traducción y notas de Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995, L.2, II, (401), p.195.

<sup>328</sup> Cfr. Laura ADRIÁN LARA, “La creatividad en el gobierno de nuestras vidas: reflexiones sobre la maternidad”: *Desafíos*, vol. 27, n. ° 2, (2015), p.32.

desarrollarse en la recepción de esas primeras sustancias públicas del entorno. Pero el silencio presenta una naturaleza escurridiza y complicada de estudiar.

a. ¿Falso coro mudo?

La Grecia clásica nos ofrece una oportunidad para ello debido a la naturaleza proyectiva del alma griega que se expone en la ciudad. En ella puede identificar cada parte de la ciudad como si se tratase de un organismo humano. En esta cartografía orgánica vamos a situar al silencio en el Santuario de Eleusis. Aunque precisamente esta geometría del alma de la polis, en un primer momento nos hace pensar que este *coro mudo* de Atenas se nos pueda presentar como un «falso coro mudo»<sup>329</sup>. Es decir, como un elemento de encaje en la creación de una ciudad ordenada, con el que se busca unos resultados deseados. Esta idea de finalidad específica puede distar sobre lo que algunos historiadores nos han transmitido de unos ritos sobre los que se desconoce gran parte de la ceremonia que allí sucedía, así como de su función para la vida griega. Intentemos comprender el valor de este silencio.

El conocimiento de los misterios queda marcado por dos formas de silencio: por un lado el *arretón*—el secreto inefable— y por otro lado el *aporretón*—el silencio impuesto bajo una ley de silencio con pena de castigo<sup>330</sup>—. Vernant sostiene que no había ninguna enseñanza ni doctrina que enseñar. Se pretendía conmocionar el alma humana. A través primero de los *drómena* (cosas actuadas y mimadas) y los *deiknumena* (cosas mostradas, exhibidas). Por lo tanto, es fácil pensar que en Eleusis podría situarse un antecedente de la tragedia griega. En cambio, a pesar de esta conmoción de la que nos habla Vernant, el propio historiador sostiene que el iniciado volvía a casa sin ningún cambio en su posición y sin nada que lo identificase con dicho acto. Nada cambiaba. No había signos exteriores del

---

<sup>329</sup> Cfr. ROIZ, *El mundo interno y la política*, pp. 127-128.

<sup>330</sup> Karl KERÉNYI, *Eleusis. La imagen arquetípica de la madre y la hija*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Ediciones Siruela, 2004, p. 51.

paso por Eleusis<sup>331</sup>. En esta misma línea José García López también considera que no se pretendía definir el alma humana. Pero sí que explica que los sentimientos y emociones que allí se exponían se dejaban a la espontaneidad y al azar del momento ante la gran visión que allí se proyectaba<sup>332</sup>. Pero esta misma espontaneidad ya sugiere una transformación en el alma humana. No obstante una de las ceremonias previas a esta visión obligaba a un proceso de purificación. Ambas especulaciones ya nos indican que el conocimiento acerca de lo que suponía el rito es desconocido. La mayoría de los historiadores consideran desde la prudencia que estos ritos estaban relacionados con la fertilidad y el ciclo agrario. Una de los debates que surge respecto a la ceremonia que se celebraba en el *Telesterion*—nave central del santuario en la que tenía lugar la gran visión— es sobre qué tipo de actos tenían lugar allí. Tradicionalmente se ha considerado que se trataba de una representación dramática en la que se representarían los pasajes de la vida de Deméter y Perséfone a quienes estaba dedicado el culto<sup>333</sup>. Karl Kerényi (1897-1973), por el contrario, considera que allí no se celebraba ninguna representación de carácter teatral<sup>334</sup>. Es precisamente, la apertura azarosa del alma humana, y la no inducción a una representación la que nos abre a replantear el carácter de esta «proyección».

Antes de la *epopteia*, la revelación o gran visión, tenía lugar el primero de los ritos, la *myesis*, la introducción de los iniciados al misterio<sup>335</sup>. Hay que señalar que tenían un fuerte componente democrático. A él podían iniciarse todos aquellos ciudadanos que no tuvieran delitos. Los esclavos y los extranjeros también podían ser iniciados. La propia palabra *myesis* nos indica un cierre sobre sí mismo, sobre el que se construye el secreto y el silencio:

---

<sup>331</sup> Jean-Pierre VERNANT, *Mito y religión en la Grecia antigua*, trad. de Salvador María del Carril, Ariel, Barcelona, 1991, p. 66.

<sup>332</sup> Cfr. José GARCÍA LÓPEZ, *La religión griega*, ediciones Itsmo, Madrid, 1975, p. 96.

<sup>333</sup> Perséfone, hija de Deméter, es raptada por Aidoneo (Hades) con la aprobación de Zeus mientras cogía flores y jugaba con las hijas de Océano. El himno narra el vagabundeo de Deméter por la tierra después de abandonar el Olimpo. Consumida y melancólica llega a la morada de Celeo (Eleusis). Cfr. “Himno a Deméter”, en *Himnos homéricos*, edición bilingüe de Alberto BERNABÉ, Abada editores, Madrid, 2017.

<sup>334</sup> KERÉNYI, *Eleusis. La imagen arquetípica de la madre y la hija*, p.53.

<sup>335</sup> Cfr. Ibid., p.70.

El primer objeto autoevidente de este verbo es el sujeto: se cierra *el mismo* a la manera de una flor. Pero también un segundo objeto es posible, que debe estar muy cerca del sujeto y ser su posesión. Ese objeto es el secreto<sup>336</sup>.

El proceso de *myesis* nos indica un nuevo proceso de encapsulamiento. La persona escindida presenta un *self* oculto como ha sido expuesto al comienzo del trabajo. Uno de los rasgos es la pérdida del mundo exterior y de la experiencia interna. La unidad del *self* que se encuentra perdida dirige a este *self* a una fase de regresión y retraimiento que lo encapsula en el aislamiento<sup>337</sup>. Este aislamiento en el silencio es la única sensación de estar vivo, de otorgarle un sentido a la experiencia de la vida.

El secreto o el misterio de la vida se revela tal y como nos recuerda Friedrich Nietzsche (1844-1900) a través de una antigua leyenda griega en la necesidad de morir pronto o en el no nacimiento<sup>338</sup>. Es decir, la relación entre la muerte y la fertilidad quedan simbolizadas en la figura de la madre. Se trata de un retorno al estado de naturaleza primitivo. El cual se puede entender como el deseo de un *segundo nacimiento* que plantea Otto Rank<sup>339</sup> como proceso de curación de la neurosis originaria. De esta forma el retorno al archivo que induce el *caritaker self* como un sistema de protección a la autodestrucción busca el retorno con la *madre buena*, con los cuidados y las sustancias nutritivas perdidas. Esta vuelta se vive con una esperanza que se encuentra desgarrada entre el deseo de vivir y el deseo de muerte; entre la fertilidad y la esterilidad. La armadura de desapego y la

---

<sup>336</sup> Ibidem.

<sup>337</sup> Cfr. O'REILLY-KNAPP, "Entre dos mundos: El self encapsulado", p. 8.

<sup>338</sup> "Cuenta una antigua leyenda que durante mucho tiempo el rey Midas había perseguido en el bosque, sin poder atraparlo, al sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso. Cuando este finalmente cayó en su manos, el rey le preguntó qué era lo mejor y más deseable para el hombre. Tieso y envarado, el *daimón* guarda silencio hasta que, urgido por el rey, termina profiriendo estas palabras en medio de una estridente risa: ¡«Miseria estirpe efímera, hijos del azar y de la ardua! ¿por qué me obligas a decirte algo, lo que te conviene no escuchar? Lo mejor de todo no está en absoluto a tu alcance, a saber, no haber nacido, no ser, ser nada....Y, en su defecto, lo mejor para ti es...morir pronto»" Friedrich NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia o belicismo y pesimismo*, trad. y notas de Germán Cano, Gredos, RBA, Madrid, 2014, p. 34.

<sup>339</sup> Cfr. Otto RANK, *El trauma del nacimiento*, versión castellana de H. F. de Saltzmann Editorial Paidós, Buenos Aires, 1961.

situación autística que llevan al ciudadano griego a los misterios lo sumen en un mundo oculto en el que prolifera la fantasía y los sentimientos desbordados. De esta forma, la religiosidad se concibe como una serie de encuentros en los que la persona queda suspendida entre un mundo interno y un mundo externo<sup>340</sup>.

No es difícil concebir a Eleusis fruto de una fantasía de encaje, que surge de una necesidad para el orden del alma de la polis. Estos indicios cada vez nos llevan a pensar más en un falso coro mudo que anunciábamos al principio. Este *mutus* cada vez se parece más a un silencio que se encuentra:

[T]ravestido a veces en olvido como los secretos compartidos por las confraternidades, los nacionalismos o las familias, guarda ocultas razones de muchos hechos que se dan [...] A veces, incluso ciertas experiencias desagradables se expulsan de la conciencia —con el auxilio de la piedad religiosa, el alcohol o la fiesta— puede que pasen a formar parte de ese *mutus*<sup>341</sup>.

El encapsulamiento marcado por el silencio, como explica O' Reilly-Knapp, tiene una función protectora y puede inhibir cualquier intento de restitución de periodos regresivos y sentimientos pasados. Se podría descartar que el silencio que aquí estamos tratando, pretenda restituir las sustancias maternas perdidas. Aunque la intencionalidad del ciudadano que acude sea esta misma. La dificultad que aquí se presenta se puede expresar de la siguiente forma:

La ocultación puede ser hacia los demás o, más inquietante aún, hacia uno mismo y sin que el 'piloto' siquiera se dé cuenta de ello. Las palabras pueden

---

<sup>340</sup> Cfr. O'REILLY-KNAPP, "Entre dos mundos: El self encapsulado", p.8.

<sup>341</sup> ROIZ, *El mundo interno y la política*, pp. 112-113.



caer con facilidad en manos de nuestro *falso self* y desligarse de una relación veraz con la realidad<sup>342</sup>.

#### b. El fármaco en los misterios

Veamos cómo se construye esta relación con la madre a través de la ingesta del fármaco. Uno de los momentos más relevantes de la ceremonia es la ingesta del *kykeon*, el fármaco en el sentido literal, el cual ya ha sido expuesto brevemente en el epígrafe anterior en su conexión con la *stásis*. En este halo de misterio que envuelve todo lo referido a este culto supone que los ingredientes de este brebaje también sean desconocidos. Es fácil llegar a la conclusión que dicha sustancia ingerida que motivaba a cambios en la percepción fuese un tipo de hongo. Hay que destacar que para los helenos los hongos eran el alimento de los dioses (*brōma theōn*)<sup>343</sup>. De hecho, en la década de los setenta del siglo pasado, un grupo de investigadores proponen una nueva categoría o vocablo para denominar sustancias que una vez ingeridas generaban cambios en la percepción y en la conducta. Ante el abuso de determinados adjetivos como “alucinógenas” o aquellas generadas a partir del prefijo *psico* – proponen el concepto «*enteógenos*». Uno de objetivos que tenían estos autores al enunciar esta categoría era descargarla de cualquier connotación peyorativa y despectiva. Además en este caso la concepción extática va a tener unas características más abiertas y generales, más que la simple ingesta de la droga que dispara o proyecta la psique a dimensiones trascendentes.

[R]eferirse a las drogas cuya ingestión altera la mente y provoca estados de posesión extática y chamánica. En griego, *entheos* significa literalmente ‘dios

---

<sup>342</sup> ADRIÁN LARA, “La creatividad en el gobierno de nuestras vidas: reflexiones sobre la maternidad”, p. 34.

<sup>343</sup> Cfr. R. Gordon WASSON, “El camino de Wasson a Eleusis”, en R. Gordon WASSON, Albert HOFMANN, Carl A. P. RUCK, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, traducción de Felipe Garrido, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1980, p. 23.

(*theos*) adentro’, y es una palabra que se utilizaba para describir el estado en que uno se encuentra cuando está inspirado y poseído por el dios, que ha entrado en su cuerpo. Se aplicaba a los trances proféticos, la pasión erótica y la creación artística, así como aquellos ritos religiosos en que los estados místicos eran experimentados a través de la ingestión de sustancias que eran transustanciales con la deidad. En combinación con la raíz, *gen* -, que denota la acción de ‘devenir’, esta palabra compone el término que estamos proponiendo: *enteógeno*<sup>344</sup>.

En este debate de los años setenta el etnobotánico Robert Gordon Wasson (1898-1986) se apoya en los trabajos del químico Albert Hoffman (1906-2008) sobre la posibilidad de que en la Grecia antigua hubiesen encontrado algún método de aislar un «enteógeno» a partir del cornezuelo<sup>345</sup>. No hay que olvidar que Deméter y Perséfone o Core junto a Triptólemo son deidades vinculadas al cultivo del trigo y la cebada. Por ello, no es de extrañar, como se ha dicho en párrafos anteriores, que estas ceremonias han sido consideradas dentro de los ritos en torno a la fertilidad agraria<sup>346</sup>. Después de las muestras que consigue Wasson en pueblos mexicanos prehispánicos, y el análisis posterior de Hofmann, confirman la hipótesis de que en el cornezuelo existen sustancias similares al LSD<sup>347</sup>. Además de sus propiedades extáticas el cornezuelo también contiene propiedades farmacológicas<sup>348</sup>.

---

<sup>344</sup> Carl A. P. RUCK, Jeremy BIGWOOD, Danny STAPLES, Jonathan OTT y R. Gordon WASSON, “Enteógenos”, en R. Gordon WASSON, Albert HOFMANN, Carl A. P. RUCK, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, traducción de Felipe Garrido, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1980, p. 235.

<sup>345</sup> Cfr. Albert HOFFMAN, “Una pregunta inquietante, y mi respuesta”, en R. Gordon WASSON, Albert HOFMANN, Carl A. P. RUCK, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, traducción de Felipe Garrido, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1980, p. 35. “Cornezuelo es el nombre castellano de un producto fúngico, el esclerocio de un hongo que los micólogos conocen como *Claviceps purpurea*. Es un parásito del centeno y de otros cereales como la cebada y el trigo, así como de algunos pastos silvestres”. Ibidem.

<sup>346</sup> Cfr. Ibid., p. 49.

<sup>347</sup> “En conclusión, ahora doy respuesta a la pregunta de Wasson: la respuesta es sí; el hombre primitivo en la antigua Grecia pudo haber obtenido un enteógeno del cornezuelo. Puedo haberlo extraído del cornezuelo del trigo o de la cebada. Un procedimiento más sencillo habría sido utilizar el cornezuelo del pasto común

El *fármaco* hace acto de presencia en el tiempo fundacional de Eleusis con el rapto de Perséfone. Los griegos consideraban que el *narkissos*, la flor que estaba recogiendo Perséfone cuando fue raptada, tenía propiedades narcóticas. Perséfone fue llevada al Hades bajo los efectos de esta flor. Y se puede presuponer que se buscaban estos mismos efectos en el participante de los ritos:

[L]a persona que ha ingerido hongos se encuentra suspendida en el espacio: una mirada despojada del cuerpo, invisible, incorpórea, que ve pero no puede ser vista. En realidad los cinco sentidos se encuentran despojados del cuerpo, todos ellos a tono con ese alto nivel de sensibilidad y alerta, todos ellos mezclándose de la manera más extraña hasta que el sujeto, enteramente pasivo, deviene un puro receptor de sensaciones infinitamente delicado [...] Mientras el cuerpo de uno yace ahí en el saco de dormir, el alma queda libre, pierde todo sentido del tiempo, alerta como nunca antes; vive una eternidad en una noche, mira una infinitud en un grano de arena. Lo que uno ha visto y escuchado queda grabado como por un buril en la memoria, de donde jamás podrá ser borrado<sup>349</sup>.

El hongo nos sitúa en una forma pasiva de receptividad próxima a la muerte. El estado de suspensión e hipersensibilidad vigilante permite convertirse en un fantasma dentro de su propia alma. La auto-vigilia queda anulada y por lo tanto la culpabilidad queda eliminada.

### c. Reencuentros fallidos

El estado onírico apolíneo del hombre griego, por retomar a Nietzsche, se encuentra asediado. De este estado va emanar una visión, una teoría del ser humano. Para

---

*Paspalum*. Esto se apoya en la suposición de que los herbolarios de la Grecia antigua eran tan inteligentes y hábiles como los del México prehispánico”. Ibid., p. 52.

<sup>348</sup> Cfr. Ibid., pp.38-40.

<sup>349</sup> WASSON, “El camino de Wasson a Eleusis”, pp. 28 -29.

poder entender mejor esta emoción de la cual emana la proyección del *Telesterión* examinemos la propia teoría platónica como un ejemplo de esta «producción cinematográfica» al hilo del *Misterio*: “Para mí resulta claro dónde encontró Platón sus ‘ideas’; también lo era para aquellos de sus contemporáneos que fueron iniciados en los misterios. Platón bebió de la poción en el templo de Eleusis y pasó la noche contemplando la gran Visión”<sup>350</sup>.

Si atendemos a los orígenes etimológicos de la palabra «teoría», que nos explica Grassi, la encontramos impregnada de matices que se desprenden de un peregrinaje religioso en todas sus posibles acepciones. No se trata exclusivamente de un simple *contemplar* como también lo hace la palabra «idea». Incluso la acción a través de la cual llegamos a teorizar con nuevas ideas es fruto de la especulación, de la acción de un espejo<sup>351</sup>. Pero para poder especular, para que el espejo funcione tiene que haber una fuente de luz en la oscuridad. Grassi considera que la esencia deriva de una visión inderivable. Lo racional no se puede deducir sino que hay una imagen originaria. De aquí que el autor italiano distinga tres orígenes de *theoría*: (i)- Divinidad: El *theorein* significa ocuparse de los dioses, o *theorós* es el enviado a los dioses; (ii)- Celebración comunitaria: fiesta que celebra la cotidianidad, las fiestas que se dan los hombres para crear la comunidad, la unidad, para asimilar las fatigas del día a día y que suponen una conexión con lo originario. (iii)- Viaje y contingencia: la experiencia de lo inesperado. Se llaman *theoroi* a los que van a regiones lejanas. Toda esta explicación etimológica viene a exponer que el peregrinaje a Eleusis contiene todos estos ingredientes<sup>352</sup> del cual emana el ejercicio teórico griego.

Este contacto con la gran visión, es un encuentro con la madre perdida de la cual se pretende esbozar la *teoría*. Es una madre mágica alucinada a través de la cual se busca un

---

<sup>350</sup> Ibid., p. 26.

<sup>351</sup> Cfr. José Luis RAMÍREZ, “La Retórica, fundamento de la ciudadanía y de la formación escolar en la sociedad moderna”: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol.8 (diciembre, 2008), p. 18.

<sup>352</sup> Cfr. Ernesto GRASSI, *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, presentación de Emilio Hidalgo-Serna, Anthropos Editorial, Rubí (Barcelona), 2003, pp.131-134.

nutriente, un cuidado. Deméter es una diosa que ha perdido a su hija y se encuentra completamente desvalida y consumida en la vejez por su incapacidad para recuperarla: “La experiencia de omnipotencia puede trastocar a la madre e incapacitarla para dejar de serlo”<sup>353</sup>. La salida omnipotente de la diosa es prestarse de nodriza de Demofonte, el bebé de los reyes de Eleusis, Céleo y Metanira. Deméter lo estaba cuidando y decide convertirlo en un dios inmortal. Este proceso es interrumpido por Metanira una noche que descubre a su bebé arder en el fuego divino. El ánimo de Deméter no conseguía ser calmado, y esta estaba consumida por la nostalgia<sup>354</sup>. Desencadenó un año de malas cosechas, la semilla no crecía<sup>355</sup>. La naturaleza de Demofonte queda interrumpida ni es dios ni es humano, está abocado a vivir en un *falso self* que se escenifica con la *stásis*:

Más un honor inmortal tendrá para siempre, porque en las rodillas  
mías estuvo sentado y en mis brazos durmió. Cuando cada año cumpla el  
ciclo de estaciones,  
los hijos de los eleusinos un combate y una lucha violenta trabarán en su  
honor unos contra otros por siempre<sup>356</sup>.

El estado de la diosa tan solo consigue calmarse con el reencuentro con su hija, una vez que se le permite salir del reino de Hades. Pero Perséfone es engañada, y antes de salir toma granada, alimento de los dioses, y de esta forma Hades consigue que no permanezca eternamente en el reino de los vivos<sup>357</sup>. Se trata de un encuentro incompleto con la madre. En la *epopteia* por lo tanto se nos transmite la impotencia y lo percedero de la teoría. Se trata de un encuentro teórico fallido. En la que este conocimiento se nos revela como

---

<sup>353</sup> ADRIAN LARA, “La creatividad en el gobierno de nuestras vidas: reflexiones sobre la maternidad”, p. 48.

<sup>354</sup> Cfr. “Himno a Demeter”, 304, p.89.

<sup>355</sup> Cfr., Ibid., 305-309, p.89.

<sup>356</sup> Ibid., 263-267, p.87.

<sup>357</sup> Cfr. Ibid., 412-413, p. 95.

*alimento* incompleto que calma momentáneamente la ansiedad del orden del alma, pero a su vez se convierte en inaccesible para la unión completa y el surgimiento del verdadero *self*.

#### d. Ciudad y justicia alucinadas

Volvamos ahora sí a Platón. Ya es bien conocido, y ha sido muy estudiado que el modelo de ciudad platónica que de aquí emana puede ser perfectamente identificado bajo el concepto de «logópolis»<sup>358</sup>. Para Platón, la idea superior es la idea del Bien. La cual una vez percibida es la causa de la rectitud y la belleza<sup>359</sup>. Es decir, la idea del Bien es la “soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública”<sup>360</sup>. Por lo tanto, el Bien se encuentra en las ideas y en todo aquello que se conforma con ellas<sup>361</sup>. El Bien que se encuentra en el *logos* funciona a modo de *arché*<sup>362</sup>, y el fin que hay implícito en la fundación de la logópolis es el Bien. Todo principio se convierte en una fuerza legitimadora de poder. Ese *logos* condensa a modo de píldora los principios primigenios de buen gobierno de la *polis*, se convierte en un archivo que guarda la identidad de la ciudad y permite su reproducción<sup>363</sup>. El bien se encuentra en las ideas y la idea correcta pura en el bien<sup>364</sup>. Se trata de una operación recíproca de la dialéctica para que la idea pueda ser descubierta, debido a su naturaleza oculta. De esta forma el propio proceso de búsqueda se convierte en la meta de este

---

<sup>358</sup> Véase Josiah OBER, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton University Press, Princeton, 1998, pp. 214-240.

<sup>359</sup> Cfr. PLATÓN, *La república*, traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Alianza Editorial, Madrid, 2015, 517c, p.464.

<sup>360</sup> Ibid, 517c, p. 464.

<sup>361</sup> Cfr. Manuel FERNÁNDEZ GALIANO, “Introducción. La génesis de *La república*”, en Platón, *La república*, Trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Alianza editorial, Madrid, 2015, p. 55.

<sup>362</sup> “En el estadio final, que desde luego, es sólo un ideal, todas nuestras hipótesis llegan a ser contrapartidas exactas de las ideas y hemos llegado al principio (*arché*) o bien”. Ibid., nota 67 [pie de página], en Platón, *La república*, p. 498.

<sup>363</sup> “Jacques Derrida, investigador profundo de los archivos, encuentra, creo que acertadamente, que en la raíz de la palabra archivo se halla la palabra griega *arché*, poder. Derrida piensa que en todo de guardar para la posteridad, en el archivo, existe un mandamiento del poder para que así se haga; y sostiene que en las formas de comunicación y en la tecnología de la época se hallan las claves de por qué se guarda lo que se guarda”. ROIZ, *El gen democrático*, p.166.

<sup>364</sup> Cfr. PLATÓN, *La república*, 508a-c, pp.447-448.

camino. En el remedio para curar la enfermedad del ciudadano y la polis<sup>365</sup>. El *logos* de esta forma se convierte en una marca, una marca que tiene un carácter divino y piadoso, que relaciona el bien y la idea —justicia— en una imagen permanente a la que se accede a través de la dialéctica. De esta forma el *logos* queda dispuesto en una cápsula para ser ingerida en forma de «fármaco» con el fin de curar las enfermedades de la ciudad interna del ciudadano de la polis. “El principal objetivo pedagógico de los legisladores será eliminar todo *logoi* que dirija a la mala conducta y sustituirlo por un nuevo *logoi* que conduzca hacia una buena conducta”<sup>366</sup>.

El *arché* de este logos en la formación de la comunidad política platónica lo vamos a situar en Eleusis. La *theoría* va a examinar la creación de imágenes cuidadosamente seleccionadas y «vigiladas» que conformarán el gobierno de sus ciudadanos<sup>367</sup>. Estas imágenes van a ser proyectadas en la pantalla del *Telesterion*. Aquí podemos entender que “la tan citada frase de Platón de que una polis es el hombre escrito en grandes caracteres”<sup>368</sup>. O si prefiere podemos utilizar la frase exacta del teórico ateniense que expone lo siguiente:

La investigación que emprendemos no es de poca monta; antes bien, requiere, a mi entender, una persona de visión penetrante. Pero como nosotros carecemos de ella, me parece —dije— que lo mejor es seguir en esta indagación el método de aquel que, no gozando de muy buena vista, recibe orden de leer desde lejos una letras pequeñas y se da cuenta entonces de que en algún otro lugar están reproducidas las mismas letras en tamaño mayor y sobre fondo mayor también. Este hombre consideraría una feliz

---

<sup>365</sup> En *La república*, tal y como indica Fernández Galiano, se concibe como un tratado de medicina política destinado a los Estados enfermos de la polis. Un remedio que tal y como se puede ver a lo largo de toda la obra se administra en ciudadano y en la polis de forma conjunta. Cfr. FERNÁNDEZ GALIANO, “Introducción. La génesis de *La república*”, p. 11.

<sup>366</sup> The main pedagogical goal of the lawmakers will be to exclude all *logoi* conducive to bad behavior and replace these with new *logoi* conducive to good behavior”. OBER, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, p. 223.

<sup>367</sup> Cfr. PLATÓN, *La República*, 377 a-c, pp. 176 -177.

<sup>368</sup> Eric VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 79.

circunstancia, creo yo, la que le permitía leer primera estas últimas y comprobar luego si las más pequeñas eran realmente las mismas<sup>369</sup>.

Es decir, el politólogo, debido a la ausencia del *mundo interno* en la Grecia clásica se concebía como aquel que estudiaba los caracteres o conductas que se proyectan sobre la ciudad.

En ocasiones el mundo interno aparece como en la Grecia clásica, proyectado en historias épicas. Se reconoce su forma proyectiva, pero no se entiende su alcance y carácter. Es también el caso de la ciencia ficción. En esas historias se nos habla de unas fuerzas oscuras, de unos ámbitos lejanos o desplazados y de unas gestas excepcionales. No se aprecia la existencia de ese mundo interno como tal, de la importancia de la letargia, ni se registran sus influencias<sup>370</sup>.

El régimen político es una prolongación del ser humano, del ciudadano que habita en la polis<sup>371</sup>. Esta comprensión que hoy día puede compartir perfectamente la psicología política nos puede inducir que la proyección que observamos en el *Telesterion* surge de nuestro mundo interno. Pero esta proyección implica tener en cuenta, tal y como ha sido planteado al principio del capítulo, la necesidad de atender al *falso self*, y que el propio replegamiento o encapsulamiento en los misterios ponen en evidencia:

El sistema del falso yo que voy a describir aquí existe como complemento de un 'yo' interior ocupado en mantener su identidad y libertad siendo

---

<sup>369</sup> PLATÓN, *La república*, 368 c-d, p. 157.

<sup>370</sup> ROIZ, *El mundo interno y la política*, p.18.

<sup>371</sup>. “Y sabes —dije yo— que es forzoso que existan también tantas especies de caracteres humanos como formas de gobierno? ¿O crees que los gobiernos nacen acaso de alguna encina o de alguna piedra y no de caracteres que se dan en las ciudades, los cuales, al inclinarse, por así decirlo, en una dirección arrastran tras de sí a todo lo demás?”. PLATÓN, *La república*, 544 d-e, pp. 518-519.



trascedente, no-encarnado, y, de esta manera, imposible de captar, fijar, ser atrapado, ser poseído<sup>372</sup>.

De esta forma nos encontramos que el yo encerrado en sí mismo es aquel percibido como verdadero y por lo tanto la persona actuante como falsa. El replegamiento en este *ser*, que es el mismo que podemos encontrar en Heidegger, busca en su alma la omnipotencia que no puede encontrar en la relación con el otro. Lo imaginado y la observación de sí mismo siempre desde el control garantizan la autosuficiencia, la libertad y la identidad de ese *self* que se considera verdadero<sup>373</sup>. Se puede entender que la ciudad, Platón la construye desde una alucinación de la verdad. Las implicaciones teóricas que implica este *falso self* que se proyecta en la elaboración teórica de la ciudad, nos recuerda al protagonista de la novela de Adolfo Bioy Casares (1914-1999) *La invención de Morel* publicada en 1940. El personaje de esta novela, de cual no sabemos su nombre, ni su identidad y que vive solo, en una isla, huido de la justicia, se encuentra sumido en una paranoia obsesiva y persecutoria, con una fobia al sueño y a la letargia. Crea una realidad completamente nueva marcada por la secuencia de imágenes cinematográficas, pero se trata de una realidad muerta<sup>374</sup>.

El ciudadano griego, al igual que el personaje de Bioy Casares, se encuentra atrapado por esta secuencia del cinematógrafo. La paranoia se presenta como un mecanismo para evitar la disociación en la que se encuentra, es decir, se trata de un proceso contrapuesto a la fuerza esquizoide<sup>375</sup>. El estado extático en el que se encuentra sumido lanza al hombre en una paranoia autoprotectora que busca materializarse en la idea de justicia. El yo paranoico que se encuentra aterrado por el miedo y la desesperación necesita crear un ideal de yo, perfecto, sin fisuras<sup>376</sup> ante un mundo que le agrede y le defrauda.

---

<sup>372</sup> LAING, *El yo dividido. Un estudio sobre la salud y la enfermedad*, p. 90.

<sup>373</sup> Cfr. Ibid., pp. 69-70; p.133.

<sup>374</sup> Cfr. Adolfo BIOY CASARES, *La invención de Morel*, Alianza, Madrid, 2013.

<sup>375</sup> Cfr. Claude OLIEVENSTEIN, *El yo paranoico. De la sospecha al delirio*, trad. de Olga Gracia Aguirre, Paidós, Barcelona, 1993, p. 38.

<sup>376</sup> Cfr. Ibid., p. 49.

Por lo tanto desde la pantalla es de donde va a surgir el problema de la justicia en Platón. La justicia y la injusticia en la ciudad y en el hombre se convierten en el primer elemento de análisis en *La república*. Hay que recordar que Sócrates no conoce ninguna ciudad buena sobre la que apoyar su razonamiento y por lo tanto decide fundar una<sup>377</sup>. Se trata de un ejercicio de abstracción teórica y de metodología dialéctica. Es más fácil analizar la justicia sobre la ciudad que en el ser humano<sup>378</sup>, nos explica. Dado que Platón parte de que la ciudad es una prolongación del ser humano o más bien una proyección de este, el ensamblaje de la justicia se debe de hacer en el espacio de lo visible. En su teoría de las ideas, estas se mueven en un espacio metafísico cercano a los dioses. Porque ese espíritu donde se producen las ideas:

[C]omo la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar, hasta que el movimiento, en su ronda, la vuelva a su sitio. En este, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia, y no aquella a la que le es propia la génesis, ni la que, de algún modo, es otra al ser en otro —en eso otro lo llamamos entes —, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser<sup>379</sup>.

---

<sup>377</sup> A este proceso Josiah Ober lo denomina “performative speech act- process”, la fundación de la ciudad a través del discurso. OBER, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, p. 215.

<sup>378</sup> “La investigación que emprendemos no es de poca monta; antes bien, requiere, a mi entender, una persona de visión penetrante. Pero como nosotros carecemos de ella, me parece —dije— que lo mejor es seguir en esta indagación el método de aquel que, no gozando de muy buena vista, recibe orden de leer desde lejos una letras pequeñas y se da cuenta entonces de que en algún otro lugar están reproducidas las mismas letras en tamaño mayor y sobre fondo mayor también. Este hombre consideraría una feliz circunstancia, creo yo, la que le permitía leer primera estas últimas y comprobar luego si las más pequeñas eran realmente las mismas”. PLATÓN, *La república*, 368 c-d, p. 157.

<sup>379</sup> PLATÓN, “Fedro”, 247d, p.796.

La justicia perfecta y plena no puede ser alcanzada por el ciudadano en la polis, tan solo puede acercarse a ella<sup>380</sup>. La única sustancia puramente justa e incorruptible es la propia idea de justicia. La idea de justicia se convierte en una imagen fija e inmutable que transforma, a través de la imitación, el gobierno humano. Pero esta imagen de la justicia que estamos viendo es una imagen proyectada por el *falso self*. Una imagen alucinada que contiene sustancias internas no deseadas que el *self* expulsa. Entonces, si entendemos que esta idealización no contiene un deseo real sino un rechazo, qué finalidad tiene en esta construcción. En el sentido en el que lo estamos interpretando bajo la sospecha paranoica que nos expone Claude Olievenstein (1933-2008) la satisfacción precisamente de esta justicia y ciudad ideal surge de una incapacidad de llegar, de no poder alcanzarla. La impotencia y la ingratitud son deseos que alimentan la dimensión masoquista de ese *yo paranoico*<sup>381</sup>:

Ahora bien, la justicia misma no es ‘posible’ en el sentido de que sea capaz de existir, porque siempre ‘es’ sin ser capaz de sufrir ningún cambio. La justicia es una ‘idea’ o ‘forma’, una de muchas ‘ideas’. Las ideas son las únicas cosas que, en sentido estricto, ‘son’, es decir, que no tienen ninguna mezcla de no ser, porque están más allá de todo devenir, y lo que está deviniendo se encuentra entre el ser y el no ser. Dado que las ideas son las únicas cosas que están más allá de todo cambio, en cierto sentido son la causa de todo cambio y de todas las cosas cambiantes<sup>382</sup>.

La «angustia» de su inaccesibilidad se expresa en que la idea de justicia no se puede percibir con la vista ordinaria. Strauss explica que debido al propio esplendor de esta idea,

---

<sup>380</sup> Ibid, 472b-c.

<sup>381</sup> Cfr. OLIEVENSTEIN, *El yo paranoico. De la sospecha al delirio*, pp.28-29.

<sup>382</sup> Leo STRAUSS, “Platón [427-347 a. C]”, en Leo STRAUSS y Joseph CROUSEY, *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996, p. 62.

se escapa a ser captada por los ojos del cuerpo. Las ideas tan solo son comprensibles a través de los ojos del espíritu<sup>383</sup>. “Y sin embargo, como queda indicado por los hechos de que hay muchas ideas y de que el espíritu que percibe las ideas es radicalmente distinto de las ideas mismas, debe de haber algo superior a las ideas”<sup>384</sup>. La posibilidad de ver a través de los ojos del espíritu necesita inductores del *Ekstasis*.

Aunque no se puede contemplar directamente esa verdad divina, esta ya fue contemplada en el momento del propio nacimiento del hombre<sup>385</sup>, pero la *aletheia* lleva implícito el olvido, y por lo tanto es necesario ese fármaco que va directamente al recuerdo y a reducir la culpabilidad: “Por eso, es justo que solo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino”<sup>386</sup>. Esta doble operación lleva al delirio, a una incapacidad de expresar la experiencia vivida y a una necesidad permanente de vivir en esa fantasía. La necesidad del encapsulamiento que de aquí se desprende rompe el vínculo comunitario con el otro. La confrontación permanente con la realidad y la abstinencia del fármaco arrojan una visión depresiva y persecutoria.

#### e. Sueño sin letargia

En estas circunstancias surge la pregunta sobre en qué condiciones debe estar el alma humana predispuesta para recibir la justicia. No olvidemos que antes de la *epopteia* era necesario un proceso de purificación y predisposición del alma para recibir la gran visión. Nietzsche siguiendo la geometría platónica divide el tiempo de la vida en dos mitades: vigilia y sueño<sup>387</sup>. Expone que aunque se considera que la vigilia es más deseable, en el

---

<sup>383</sup> Ibidem.

<sup>384</sup> Ibidem.

<sup>385</sup> “Así que, como se ha dicho, toda alma de hombre, por su propia naturaleza, ha visto a los seres verdaderos, o no habría llegado a ser el viviente que es”. PLATÓN, “Fedro” 249 e, p.799. También se puede ver: “Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana”. Ibid., 249 b, p. 298.

<sup>386</sup> Ibid., 249 c, p. 798.

<sup>387</sup> “De la dos mitades de la vida —la mitad que se vive en vigilia y la que se vive en el sueño—, creemos que la primera es la más deseable, importante, digna, valiosa e, incluso, la única que se vive en realidad, y yo me

sueño se alberga un parte del misterio del ser: “El hondo sustrato común a todas nuestras vidas, siente en el estado del sueño un hondo placer y una gozosa necesidad”<sup>388</sup>.

El sueño es asociado al dios Apolo, a la profecía, a la sabiduría, donde se aparecen los dioses. Pero estas visiones son crípticas y exigen un intérprete, un intermediario. En cambio por otro lado Apolo etimológicamente significa “[a]quel que destruye totalmente”<sup>389</sup>. Hay que recordar que en el comienzo de la *Iliada* el promotor de la guerra, de la cólera que precipita al Hades a muchas almas es Apolo el que también “hiere de lejos”<sup>390</sup>. Sabiduría, inaccesibilidad, muerte y sueño es un *leitmotiv* que se repite en el conocer griego. De ahí que Nietzsche presente lo dionisiaco como perfección de lo apolíneo:

En este estado de encantamiento el exaltado hombre dionisiaco se ve a sí mismo como un sátiro y, como sátiro contempla él a su vez al dios, es decir, en el proceso de su transformación ve una nueva visión fuera de sí como perfección apolínea de su estado<sup>391</sup>.

El acceso a ese dios ya no necesita de un intermediario, sino que cada uno observa su visión. El acceso con dios es individual y privado. Esta tensión que nos está planteando Nietzsche la podemos observar también en Platón.

Pero, por otra parte, a mi ver, cuando uno se halla en estado de salud y templanza respecto de sí mismo y se entrega al sueño después de haber despertado su propia razón y haberla dejado nutrida de hermosas palabras y

---

atrevería a afirmar —por más que esto parezca una paradoja— que el sueño se valora justo de manera opuesta el misterioso fondo de nuestro ser, del cual nosotros mismos no somos sino su apariencia. En efecto, cuando más constato la existencia de estos instintos estéticos omnipotentes en la naturaleza y su febril sed de apariencia, su anhelo de liberación por medio de dicha apariencia, tanto más apremiado me siento a abrazar esa suposición metafísica de que la realidad existente, lo Uno originario, en cuanto instancia eternamente sufriente y llena de contradicciones, precisa a su vez de la apariencia hartamente placentera y de la visión arrobada para su perpetua redención” NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, p. 38.

<sup>388</sup> Ibid., p. 23.

<sup>389</sup> Cfr. COLLI, *El nacimiento de la filosofía*, p. 15.

<sup>390</sup> HOMERO, *Iliada*, Libro I, 1-30, p.1.

<sup>391</sup> NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, pp.63-64.

conceptos; cuando ha reflexionado sobre sí mismo y no ha dejado su parte concupiscible ni en necesidad ni en hartura, a fin de que repose y no perturbe a la otra mejor con su alegría o con su disgusto, sino que la permita observar en su propio ser y pureza e intentar darse cuenta de algo que no sabe, ya sea esto de las cosas pasadas, ya de las presentes, ya de las futuras; cuando amansa del mismo modo su parte irascible y no duerme con el ánimo excitado por la cólera contra nadie, sino que, apaciguando estos dos elementos, pone en movimiento el tercero, en que nace el buen juicio, y así se duerme, bien sabes que es en este estado cuando mejor alcanza la verdad y menos aparecen las nefandas visiones de los sueños<sup>392</sup>.

El tiempo de letargia y el de vigilia que afecta a la existencia de todo ser humano se encuentra en una relación de desconfianza hacia el primero. Platón corrige esta característica inherente a la vida humana introduciendo la idea del «sueño no letárgico». En este sentido, el tiempo de vigilia se convierte en una necesidad fundamental para la comprensión más acertada de la realidad circundante. Para poder llegar a este estado es necesario que el ciudadano se encuentre en plenas actitudes sobre el control de sí mismo<sup>393</sup>, en el que una razón «despierta» evite las incontrolables presencias que entran cuando la voluntad no tiene el pleno control, narcotizando aquellas zonas internas más irascibles. De esta forma, según podemos leer en Platón se produce la gestación del buen juicio y de la verdad. Puede resultar paradójico que el sueño asociado a Apolo se mueve entre la medida y la destrucción. Es sobre esta delgada línea apolínea sobre la que Platón traza su «letargia vigilante». Expone claramente en su obra que los asuntos públicos necesitan vigilancia de

---

<sup>392</sup> PLATÓN, *La república*, 571d-572a, pp. 578-579.

<sup>393</sup> “En el alma del mismo hombre hay algo que es mejor y algo que es peor; y cuando lo que por naturaleza es mejor domina a lo peor, se dice que ‘aquel es dueño de sí mismo’, lo cual es una alabanza, pero cuando, por mala crianza o compañía, lo mejor queda en desventaja y resulta dominado por la multitud de lo peor, esto se censura como oprobio, y del que así se halla se dice que está dominado por sí mismo y que es un intemperante”. Ibid., 431a-b, pp.287-288.

día y de noche<sup>394</sup>. El peligro de emboscada es inminente, la noche necesita ser supervisada<sup>395</sup>. De aquí surge la necesidad de crear un puesto de vigía que vele por todos los espacios de la ciudad. En la construcción platónica este órgano es representado por el Consejo Nocturno<sup>396</sup> que se convierte en una de las instituciones más relevantes de la ciudad<sup>397</sup>. El miedo y la ansiedad desencadenan los mecanismos paranoicos ante la invasión de sustancias externas inesperadas que quedan fuera del control humano motivando a la ingesta de sustancias estimulantes. Esta institución que se reúne en la noche es una proyección de la interioridad humana. Tal y como afirma Leo Strauss “[e]l Consejo nocturno será, para la ciudad, lo que el alma al individuo humano”<sup>398</sup>. El alma ensoñada, que tan solo puede observar por sí misma los objetos reales, se convierte en el Consejo nocturno que vela por la acción y por el conocimiento.

*La palingenesia*, la reencarnación o renacimiento que aparece en los textos platónicos, sobre todo de lo que se trata es de ejercitar con soltura la muerte en vida<sup>399</sup>. Esta idea tiene una fuerte conexión con los misterios. La muerte tiene un carácter fértil para el alma humana. No hay que olvidar que el encuentro final entre Deméter y Perséfone que proviene del Hades devuelve la fertilidad a la tierra. De la muerte por tanto surge la vida<sup>400</sup>,

---

<sup>394</sup> “Y como una nave que boga por el mar necesita una constante vigilancia de noche y de día, del mismo modo la ciudad, que navega en la marejada de las demás ciudades y vive en peligro de caer en toda clase de emboscadas, debe de establecer, a lo largo del día y hasta la noche y durante la noche hasta el otro día, una cadena en que se sucedan vigilando los magistrados y no cesen jamás de relevar sucesivamente a otros magistrados o de hacerles entrega de la guardia”. Platón, *Las leyes*, 758 a-b, p. 313.

<sup>395</sup> “Es necesario que todos velen de noche para administrar una gran parte de lo público o de lo particular, los gobernantes en relación con la ciudad y los dueños y dueñas de casa en sus hogares privados, pues el mucho sueño no armoniza por naturaleza ni con nuestros cuerpos ni con nuestras almas ni tampoco con las actividades referentes a todos ello, ni nadie que duerma sirve para nada en mayor grado que el que no vive, sino que, al contrario, aquel de entre nosotros que en mayor grado se esfuerce por vivir y por pensar, ese es quien más tiempo permanece despierto sin más limitación que lo que resulte útil para su salud, lo cual no es mucho una vez que se ha entrado por la buena costumbre. Y además de todo lo dicho, la noche pasada así puede proporcionar un cierto género de valentía a las almas de cada uno de cuantos hay en las ciudades” PLATÓN, *Las leyes*, 808 b-d, p. 395.

Véase también Juan DORADO ROMERO, *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*, pp. 93-100.

<sup>396</sup> PLATÓN, *Las leyes*, 968, p.643.

<sup>397</sup> Véase Manuel FERNÁNDEZ GALIANO y José Manuel PABÓN, “introducción”, en PLATÓN, *Las leyes*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, p. 94.

<sup>398</sup> STRAUSS, “Platón [427 – 347 a. C.]”, en Leo STRAUSS y Joseph CROUSEY, *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996, pp. 94 -95.

<sup>399</sup> PLATÓN, “Fedón”, trad. y notas Carlos García Gual, en *Diálogos*, Gredos, RBA, Madrid, 2010. 80 e, p. 643.

<sup>400</sup> Ibid., 70 c-e, pp.628-629; 71d, p. 630; 72 a, p.631.

de la muerte en vida se pretende, aunque sea de forma temporal y perecedera, como el encuentro entre madre e hija del que pueda brotar un ápice de verdad, del sentido a la existencia.

Este *nomos* melódico dionisiaco resuena en el pensamiento contemporáneo cuando busca salidas a una ciencia empírica y demostrativa predominante. Al igual que Platón y Nietzsche, que se encuentran atrapados por esta letargia distorsionada, un pensador contemporáneo como Gaston Bachelard (1884-1962) en *la poética de la ensoñación* disfraza la vigilia de una falsa letargia introduciendo la distinción entre sueño y ensoñación. Esta distinción nos ayuda a comprender el proceso que aquí estamos intentando exponer. Esta tensión que se va a desarrollar a lo largo de la obra tiene una pretensión de dar entrada y reconocimiento a la dimensión letárgica en la vida humana, pero acaba en una negación explícita de la misma. Esta operación la realiza a través de la propia ensoñación, que ocuparía esa letargia dentro de la vigilia. Al igual que Platón en la noche de Eleusis, Bachelard perfecciona esta «letargia vigilante»:

El sueño de la noche es un sueño sin soñador. Por el contrario, el soñador de ensoñaciones conserva bastante conciencia como para decir: soy yo el que sueña la ensoñación, el que está feliz de soñarla, el que está feliz del ocio en el que ya no tiene la obligación de pensar<sup>401</sup>.

En el filósofo francés se puede leer cómo a pesar de reconocer y defender una dimensión más allá de la pura vigilia, del control sin más, la ensoñación, se sitúa en una categoría intermedia que resulta confusa, marcada por esta idea de la soberana voluntad: “El descanso de la noche no nos pertenece. No es el bien de nuestro ser. El sueño abre en nosotros una posada para fantasmas”<sup>402</sup>. La tesis principal que mantiene Bachelard para

---

<sup>401</sup> Gastón BACHERLARD, *La poética de la ensoñación*, Fondo de Cultura Económica de México, México DF, 2014, p.42.

<sup>402</sup> Ibid., p. 99.



defender la ensoñación frente al sueño, se centra en que “en sus ensoñaciones, el hombre es soberano”<sup>403</sup> y por lo tanto el mundo existe tal y como es soñado por esa voluntad<sup>404</sup>. La experiencia dionisiaca convierte a la música, a la poesía, a las bellas palabras en inductores extáticos que promueven una deseada libertad humana.

El yo esquizoide que aquí comparece no deja de ser el mismo individuo de Eleusis que teme una relación real con personas vivas y reales y establece su vínculo con personas «despersonalizadas» desde la misma despersonalización que él mismo sufre. Su relación con fantasmas y sus fantasías o imágenes que él crea buscan proteger ese yo pero acaban por destruirlo<sup>405</sup>. Pero a este yo fantasma no se le puede asesinar, y en lugar de él se sitúan imágenes o agentes arquetípicos<sup>406</sup> que en el caso que estamos estudiando serían las figuras de la madre y de la hija.

Se puede ir concluyendo que el coro se convierte en un muro contra las investidas de la realidad sorprendente y cambiante. En el que el hombre ensimismado en su ensoñación le permite reorientar las coordenadas de su GPS y al mismo tiempo no solo crear su psicosis sino establecer puntos compartidos en una enfermedad colectiva protegida por el silencio. Un silencio que encierra descontrol, desmesura, violencia interna. El *mutus* de Eleusis pretende reconciliar la búsqueda de la muerte con el renacimiento en un *par* que pretende aunar el verdadero *self* con el caparazón actuante o falso *self*. Pero este silencio no lleva más que una apariencia alucinada entre un falso *self* y una esencia desatada por la voluntad que oculta todavía a ese verdadero *self*:

Del mismo modo que la tragedia, por el consuelo metafísico que le es característico, apunta hacia la eternidad de su núcleo viviente, a pesar de la incesante destrucción del mundo de las apariencias, el simbolismo del coro

---

<sup>403</sup> Ibid., p.125.

<sup>404</sup> Cfr. Ibid., p. 238.

<sup>405</sup> LAING, *El yo dividido. Un estudio sobre la salud y la enfermedad*, pp. 72-73.

<sup>406</sup> Ibid., p. 154.

de sátiros, por su parte constituye la expresión cifrada de esa relación originaria entre la cosa en sí y la apariencia<sup>407</sup>.

### **La antistrofa coral: Las voces de Dioniso**

Hay un rol que no ha quedado especialmente esclarecido en el coro de Eleusis y que ha sido mostrado como una presencia, un espectro en la noche de los misterios, omnipresente en todo momento pero a la vez ausente. En el *Himno* que instituye los misterios Aidoneo (Hades) es el raptor, pero Hades no tiene una presencia, es invisible (*aidés*). Diferentes autores han especulado y comentado el estrecho vínculo que mantiene Dioniso con estos ritos. No es de sorprender si atendemos a la virtud transformista de este dios y al velo de invisibilidad en el que se encuentra el dios de los muertos. El juego de identidad, el engaño y la desconfianza respecto a lo que se percibe con los ojos es un rasgo de lo dionisiaco a diferencia de la certeza dialéctica apolínea. Esta advertencia era expuesta al comienzo del capítulo y en el epígrafe anterior con una «ensoñación» que se presentaba como un efecto farmacológico para evadir esta falta de certeza. Pero esta *manía* o *psicosis* deseada todavía no ha sido suficientemente expuesta y comprendida precisamente porque la dimensión extática-dionisiaca de Eleusis parece quedar oculta. No obstante a pesar de que Eleusis y las fiestas propiamente dionisiacas comparten la experiencia extática, bien se podrían considerar como antistrofas. El anciano Tiresias en *Las bacantes* nos cuenta que:

[D]os son las divinidades principales entre los hombres. La una es Deméter —es decir, la Tierra, llámala como prefieres— que nutre a los hombres con sólidos alimentos. El dios que vino después, el hijo de Sémele, puso en manos de los hombres un invento opuesto, el húmedo licor que da la uva,

---

<sup>407</sup> NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, p. 61.

que pone fin a las tristezas de los hombres desgraciados, cuando estos se colman de jugo de la vida y les hace el regalo del sueño, olvido de los males cotidianos<sup>408</sup>.

En el relato que instituye los *Misterios* encontramos dos momentos donde se revela esta relación oculta con Dioniso: en primer lugar, el rapto de la hija de Deméter, Perséfone, tiene lugar en Nisa, la patria del dios del vino. Y en segundo lugar, cuando Deméter moribunda y consumida se encuentra en la morada de Celeo rechaza una copa de vino instaurando el famoso *Kykeon* como símbolo opuesto. Además “[a]l igual que Perséfone, las ménades recogían flores; sabemos esto porque su emblema era el *thyrsos* (tirso), una larga caña rematada con hojas de hiedra; tales cañas huecas solían ser utilizadas por los recolectores de hierbas a modo de receptáculos para sus hallazgos, y la hiedra que rellenaba los tirsos de la ménades estaba consagrada a Dionisos y se le consideraba una planta enteogénica”<sup>409</sup>.

La complicada o antagónica relación entre Deméter y Dioniso se expone en la figura materna. Eurípides nos cuenta a través del coro que precisamente Dioniso es un niño que nace prematuro y cuya madre muere fulminada en el parto. Su padre Zeus lo esconde bajo su protección para evitar que Hera acabase con él<sup>410</sup>. Además se nos presenta como un dios extranjero protegido por mujeres inducidas en estado extático. Si en Eleusis nos encontramos con un encuentro incompleto entre madre e hija, en *Bacantes* concluye con el asesinato del hijo, con el fin de la casa. Volvemos a la idea anteriormente expuesta en la que toda relación para restituir el vínculo de lo *materno* es un intento fallido. Otto Rank observa esta misma idea en *Edipo* con el retorno real al cuerpo de la madre. La ceguera para Rank simbolizaría la oscuridad del espacio matricial y además sostiene que el

---

<sup>408</sup> EURÍPIDES, “Las Bacantes”, en *Cuatro tragedias y un drama satírico (Medea, Troyanas, Helena, Bacantes, Cíclope)*, ed. de Antonio Melero Bellido, Akal, Madrid, 1990, 275-282, p. 259.

<sup>409</sup> RUCK “La solución del misterio Eleusino”, p. 61-62.

<sup>410</sup> Cfr. EURÍPIDES, “Las Bacantes”, 87-100, p. 253.

final de Edipo “a través de la grieta de una roca, en el mundo subterráneo, simboliza la realización del mismo hecho con relación a la tierra nutricia”<sup>411</sup> No podemos olvidar que este proceso lleva a la locura y al exilio a Edipo. De hecho, toda esta relación con lo materno se teje a través de la locura. La ingesta ritual simboliza el sacrificio no únicamente de una sustancia alucinógena sino que esta puede ser de cualquier planta o sustancia. Esta acción es la única forma de adquirir la *manía* deseada a través del dios adentro. De esta forma, uno de los aspectos que antes no se ha podido abordar es el estrecho límite de la manía y la debilidad que se puede manifestar en otra manía no deseada. Las palabras nos muestran una semejanza entre *maniakós* (loco) y *malakós* (blando, tierno) débil.

En *Bacantes* podemos encontrar dos formas de *mania* presididas por Dionisos que se consideran fundamentales para este proceso. Por un lado la locura de las ménades y, por otro lado, la de Penteo. La manía precisamente deja fuera la cuestión de la moralidad, no es el furor báquico donde “la mujer casta se corrompa”<sup>412</sup>, ni siquiera aquí lo importante será los efectos proféticos y las virtudes bélicas que el furor dionisiaco dota a los hombres<sup>413</sup>. La cuestión que resulta central en la tragedia Eurípides nos la muestra en la voz del coro:

La desgracia es el pago que se impone  
a las lenguas sin freno,  
a la locura que la ley desprecia<sup>414</sup>.

La locura es un ingrediente de la ley. El rito que tiene un reconocimiento oficial por la autoridad pública transgrede la dimensión público-privada, las fronteras del nomos, de la autoctonía y lo extranjero, contradice y supera a la ciudad. Las ménades que se reúnen en

---

<sup>411</sup> RANK, *El trauma del nacimiento*, p. 52.

<sup>412</sup> EURIPIDES, “Las Bacantes”, 317-318, p. 261.

<sup>413</sup> Ibid., 300-310, p. 260.

<sup>414</sup> Ibid., 387-389, p. 263.

privado actúan en nombre de la ciudad<sup>415</sup>. Esta locura, que se escenifica a través de la excentricidad se presenta como el límite al poder real<sup>416</sup>. Ante la posesión extática parece decirnos Tiresias y Cadmo la norma rígida de la ciudad, la prudencia de Penteo inducen a una locura ante la cual no hay fármaco posible salvo el farmacós<sup>417</sup>, el sacrificio, el exilio. La tragedia de Penteo descuartizado por su madre y las ménades precisamente nos indica una falta de comprensión de la religiosidad de la unión entre los miembros de una comunidad en armonía con los dioses.

En el *Banquete*, Platón, que sitúa a Dioniso como «juez» del mismo, parece mostrarnos el tratamiento para evitar la salida impía de Penteo. Los sacrificios y actos que regulan la adivinación, es decir la relación de los dioses y los hombres, no tiene otra finalidad que la curación de Eros.

También todos los sacrificios y actos que regula la adivinación, esto es, la comunicación entre sí los dioses y los hombres, no tiene otra finalidad que la vigilancia y curación de Eros. Toda impiedad, efectivamente, suele originarse cuando alguien no complace al Eros ordenado y no le honra ni le venera en toda acción, sino al otro, tanto en relación con los padres, vivos o muertos, como en relación con los dioses. Está encomendado, precisamente, a la adivinación vigilar y a sanar a los que tienen estos deseos, con lo que la adivinación vigilar es, a su vez un artífice de la amistad entre los dioses y los hombres gracias a su conocimiento de las operaciones amorosas entre los hombres que conciernen a la ley divina y a la piedad<sup>418</sup>.

---

<sup>415</sup> Cfr. VERNANT, *Mito y religión en la Grecia antigua*, p.69.

<sup>416</sup> Cfr. EURÍPIDES, “Bacantes”, 310-315, pp.260-261.

<sup>417</sup> Cfr. Ibid., 325-326, p.261.

<sup>418</sup> PLATÓN, “Banquete”, trad. de Marcos Martínez, en *Diálogos*, Gredos, RBA, Madrid, 2010, 188 b-d, p.719.

El Eros tal y como nos lo presenta Platón es una sustancia pública que actúa en el ensueño no letárgico<sup>419</sup> que describíamos anteriormente. De hecho todo ensalmo, todo proceso de curación debe canalizarse a través de este *demón* que todo lo envuelve. En la tragedia en la que nos estamos apoyando, Penteo se convierte en un elemento distorsionante en el furor erótico, y su acto de impiedad es fruto de no complacer a este demón. Los consejos de Tiresias no resultan de utilidad si no se concede atención a esta unión. Las operaciones amorosas, parece contarnos Platón, conciernen a la ley y la piedad.

La cuestión interesante que nos deja aquí Platón en relación a Eurípides trataría de cómo el erotismo vendría a sustituir la fertilidad que surge de la relación con el otro. Pero ¿qué significa esta sustitución? ¿En qué se complementan los ritos dionisiacos respecto a Eleusis? Estas operaciones amorosas buscan unir un ciudadano que como veíamos en Eleusis quedaba completamente escindido a través de un proceso de despersonificación. Este erotismo pretende ser un retorno a sí mismo, incorporar una parte idéntica a un sí mismo que se consideraba perdida. No se trata de un encuentro con el otro, de establecer una *relación creadora* en términos de Laing<sup>420</sup>. Hay que recordar que la palabra *malakós*, como se ha señalado antes, además de ser loco o débil, también contiene un significado que contiene un componente sexual, es decir, «afeminado». La propia palabra si la entendemos en su dimensión homosexual, ya nos expone un síntoma de esterilidad en su dimensión biológica.

El amor que aquí surge, siguiendo el trabajo de Winnicott, se presenta como una necesidad del *self* de una dependencia total<sup>421</sup>. Pero la unión que busca el falso *self* con lo materno, se ha demostrado que es imposible o desemboca en una psicosis que no resulta útil en términos comunitarios. Por lo tanto, este *enamoramiento* del cual nos habla Platón, es

---

<sup>419</sup> Cfr. Ibid., 202e-203a, p. 737.

<sup>420</sup> Cfr. LAING, *El yo dividido. Un estudio sobre la salud y la enfermedad*, p. 78.

<sup>421</sup> Cfr. WINNICOTT, “Sobre las bases del self en el cuerpo”, p. 312.

una falsa dependencia, que viene a ser una fuente endógena sobre la que organizar el gobierno de la identidad. Ajustándose a los principios de piedad y orden<sup>422</sup>.

---

<sup>422</sup> Cfr. PLATÓN, “Fedro”, 252 d-253 a, p. 803; 255 c-d, p. 806.

## Capítulo tercero:

# LIBRE ALBEDRÍO Y PIEDAD EN LA GÉNESIS DE LA «IDENTIDAD ENDÓGENA»

Soy un forastero en la tierra;  
No me ocultes tus mandamientos.  
Me consumo todo deseando  
tus normas en todo tiempo<sup>423</sup>.

El proceso que se viene describiendo desde el capítulo anterior se podría identificar con la formación de lo que aquí vamos a denominar «*identidad endógena*»<sup>424</sup>. En las páginas anteriores se ha podido ver la relevancia que tiene en este proceso de creación identitaria el *suplemento* y el uso «terapéutico» del fármaco en la sociedad griega. Este transcurso que se fragua en el *mundo interno* del ciudadano, como se puede adivinar después del recorrido realizado hasta ahora, no obedece exclusivamente a procesos estrictamente volitivos y recurre precisamente a un complemento para recuperar la voluntad, el hacerse cargo de sí mismo.

Una de las figuras de la estructura de la acción humana asociadas precisamente a esta voluntad y que resulta el motor de esta *identidad endógena* ha sido el artefacto arbitral, que en este recorrido ha hecho acto de presencia como una solución propiamente griega al conflicto. En páginas anteriores también se ha mostrado un germen de su propio nacimiento. Y uno de los rasgos que nos ha dejado es su carácter poroso y confluyente. Se trata de un punto de encuentro entre la metafísica, la moral, la acción, el tiempo concreto y la atemporalidad. Es decir, es una pieza fundamental en el engranaje de la indagación teórica de la cual no podemos desprendernos todavía. Este capítulo, que es una

---

<sup>423</sup> Salmo 119. 19-20, p.792.

<sup>424</sup> Javier ROIZ, “Identidad endógena” [editorial]: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol.18 (diciembre de 2018), pp.1-6.



continuación del anterior, pretende poner la atención en dos ingredientes de este arbitraje, inseparables y que se alimentan mutuamente, y que no han podido ser tratados con más precisión hasta ahora: el libre albedrío y la piedad. De esta forma, con este continuismo se van a retomar aspectos ya tratados, y se van matizar ciertos temas que han quedado en un posición posiblemente confusa. Todo ello siguiendo el hilo de este nuevo *par*.

### **Entre el «*Hierón*» y la «*Polis*»: el sinecismo como falsa fundación**

Uno de los aspectos con los que se ha concluido el capítulo anterior, tal vez de una forma brusca, ha sido la relevancia de los ritos místicos en los procesos de formación de la identidad, del gobierno del *self*. En las dinámicas descritas, Deméter estaba vinculada a la tierra y la fertilidad; y por otro lado, había un espectro dionisiaco siempre presente. Ambas dinámicas nos mostraban un doble movimiento en la interioridad del hombre griego que oscilaba simultáneamente entre la liberación y la cohesión de esa identidad. La exteriorización de estos procesos, que transcurrían en los santuarios o en lugares especiales para su culto, lo podemos encontrar plasmado en el «sinecismo» ático. El resultado de este proceso ha sido identificado con el nacimiento de la *polis* y la creación de la denominada ciudadanía ateniense.

Todo este proceso de formación identitaria se está fraguando en el *asty* de la ciudad. Es decir, la filosofía racionalista de la cual se está hablando a lo largo de la tesis es la voz y el proyecto únicamente de una parte de la *polis*. De su parte central, que tiene como símbolo de referencia la *acrópolis*. Una de las paradojas que nos encontramos en esta «centralidad», descansa en la relevancia que tienen los santuarios, que se encuentran fuera de la ciudad, en el tránsito de esta génesis. Este aspecto, de hecho, lo podemos encontrar de una forma muy evidente en la obra de Platón las *Leyes*. Veamos.

A lo largo del camino entre la ciudad de Cnossos y la Caverna de Zeus, en la Isla de Creta, lejos del tradicional escenario ateniense, tres ancianos —el cretense Clinias, el

espartano Megilo y finalmente el ateniense del cual no sabemos su nombre<sup>425</sup> — comienzan un diálogo sobre cuál debería de ser el mejor orden político, cual debería de ser el orden de la ciudad de acuerdo a la naturaleza del hombre<sup>426</sup>, y aprovechando el proyecto cretense de crear una nueva colonia, reflexionan sobre cuál debería de ser el proceso de «fundación», sus elementos y, por supuesto, un intenso debate sobre la ley y qué relación mantiene esta con el ciudadano. Es de destacar, que la conversación se hace fuera del tradicional espacio de pensar la política, la *polis*, y lejos de «los muros» de Atenas. No obstante, ya en el tratado de *El político*, el peso de la reflexión la lleva el extranjero; o en el diálogo entre Fedro y Sócrates, este primero invita al maestro a tener una conversación fuera de la ciudad, tal y como se ha explicado con anterioridad. Estos rasgos nos llevan a pensar que Platón silenciosamente nos está planteando que para pensar la ciudad hay que pensarla fuera de ella. Fuera de las murallas de la ciudad camino de un lugar sagrado entre lo terrenal y lo divino. Precisamente es en este camino en el que nos vamos a encontrar con la cuestión del libre albedrío y la piedad.

No es de extrañar esta posición. Los santuarios juegan un papel importante en la configuración de la identidad de un territorio<sup>427</sup>. Posiblemente se trate de la mejor figura simbólica del límite, de la frontera en todas sus posibles acepciones. El límite es el primer ingrediente en la conformación de la identidad en la que como hemos estado viendo el árbitro tiene un rol determinante. Federica Pezzoli lo expresa de la siguiente forma:

---

<sup>425</sup> En este diálogo no aparece Sócrates, figura protagonista en muchos de los diálogos platónicos. En *El político* el otro de los grandes tratados sobre política y anterior a *Las leyes* tampoco aparece, aunque sí un tal joven Sócrates, que no presenta otra similitud o parentesco con el gran maestro que sus rasgos físicos. Aunque en este tratado la voz cantante la lleva el Extranjero. En *Las leyes*, posiblemente su última obra parece que esa posición que es ocupada en otros diálogos por Sócrates esta vez por el ateniense, una sombra o tal vez un espectro todavía vivo en los escritos platónicos parece ser que el último. Strauss, “Platón [427–347 a. C.]” p. 86. También se puede ver José Manuel PABÓN y Manuel FERNÁNDEZ GALIANO, “Introducción”, pp. 24–25.

<sup>426</sup> Ibidem.

<sup>427</sup> Cfr. VALDÉS GUÍA, *La formación de Atenas. Gestación, nacimiento y desarrollo de una polis (1200/1100-600 a. C.)*, Libros Pórtico, Zaragoza, 2012, p.176.

El límite es una línea que divide y separa, establece una diferencia real o supuesta: en la época arcaica este aspecto es evidente en los números contrastes entre comunidades cercanas, que se disputan áreas en el margen de su territorio, y, en la época helenística, en el uso muy frecuente del arbitraje, es decir, del juicio de uno o más árbitros (reyes, tribunales regionales o federales, ciudadanos de una tercera ciudad) que tienen que decir a cuál de las dos comunidades ciudadanas pertenece el territorio objeto de disputa y, luego, encargar a otros individuos que establezcan con certeza los confines<sup>428</sup>.

Pero el santuario, en primer lugar representa las dos lindes extremas a las que se encuentra el ser humano: la ciudad y la existencia. No solo es un espacio para mantener un vínculo directo con la divinidad, sino que también tenía una finalidad de marca o frontera que delimita un territorio<sup>429</sup>. De hecho estos espacios religiosos podían ser usados por dos *poleis*, lugares que fomentaban el encuentro y el intercambio<sup>430</sup>. El argumento que aquí se pretende defender precisamente sobre el rol de los santuarios en la identidad, en la autoctonía precisamente se refuerza con la paradoja del discurso autóctono que comenta Nicole Loraux. El cual se encuentra “atrapado entre lo Mismo indecible y las sugerencias verbales de la alteridad, como entre dos escollos inevitables”<sup>431</sup>. Es decir, entre el reposo de lo Mismo y el movimiento de lo Otro que supone el encuentro.

En segundo lugar tiene que ver con los procesos en la interioridad del territorio. En torno a los siglos VII y VIII a. e. c. la distinción de espacios públicos y privados no estaba

---

<sup>428</sup> Federica PEZZOLI, “Frontera y límite en los textos griegos”, en Marcos ALVIZ FERNÁNDEZ y David HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (ed.) *De ὄρος a limes: el concepto de frontera en el mundo antiguo y su recepción*, Escolar y Mayo editores, Madrid, 2017, p. 12.

<sup>429</sup> Cfr. VALDÉS GUÍA, *La formación de Atenas. Gestación, nacimiento y desarrollo de una polis (1200/1100-600 a. C.)*, p. 176.

<sup>430</sup> Cfr. PEZZOLI, “Frontera y límite en los textos griegos”, p. 12

<sup>431</sup> Nicole LORAUX, *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, trad. de Diego Tatián, el cuenco de plata, Buenos Aires, 2007, p. 100.

establecida<sup>432</sup>. El santuario puede ser considerado como una marca interna de la tierra para consolidar el *sinecismo* del que a continuación vamos a comentar, y de la posterior unificación del territorio en torno al siglo VII a. e. c.<sup>433</sup>. Este espacio de frontera va a permanecer en la mística griega. Y finalmente, el santuario tiene la función de archivo de la que ya hablábamos en el capítulo segundo. Esta idea nos la transmite Tucídides en la *Guerra del Peloponeso* cuando nos cuenta como una antigua ley griega exponía que un santuario o recinto religioso era propiedad del dueño de la tierra. Pero este cambio no suponía que el nuevo propietario tuviese autoridad para decidir lo que allí se hacía. Es decir, cuando un territorio era ocupado por un nuevo pueblo, este debía respetar las tradiciones culturales del pueblo anterior<sup>434</sup>. El Santuario de esta forma se convierte en un archivo de la tradición. En un archivo de la ley originaria. Todo ello nos hace comprender el sentido que nos quiere transmitir Platón sobre la necesidad de este caminar.

Una idea que recorre *República*, *Leyes* y *El político* considera que la naturaleza humana no es apta para el gobierno de los asuntos humanos<sup>435</sup>. De esta forma para Platón los humanos deben de poner su mirada en las divinidades, porque la imagen de Cronos permanece en aquellos que hoy son bien gobernados<sup>436</sup>. Por lo tanto, antes de la constitución de las leyes se tienen que establecer las divinidades<sup>437</sup>, y los humanos deben de estar preparados para ese acto de la «fundación». Porque la imagen de Cronos que, como veremos en el epígrafe posterior, es importante en el origen del gobierno dentro de la estructura platónica es también un actor relevante en este proceso de falsa fundación en el que se constituye la autoctonía y la libertad.

La palabra «fundación» aparece señalada entre comillas porque toda construcción original en Grecia como se ha dicho en el capítulo primero no es posible dado que no hay

---

<sup>432</sup> Cfr. VALDÉS GUIA, *La formación de Atenas. Gestación, nacimiento y desarrollo de una polis (1200/1100-600 a. C.)*, p.179.

<sup>433</sup> Ibid., p. 180.

<sup>434</sup> Cfr. TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, IV, 97, p. 235.

<sup>435</sup> Cfr. PLATÓN, *Las leyes*, 713 c-d, p. 243.

<sup>436</sup> Cfr. Ibid., 713 b, p. 243.

<sup>437</sup> Cfr. Ibid., 738 c-e, p. 283.

posibilidad de creación desde la nada. Uno de los aspectos importantes que nos deja la creación en este caso es que una vez establecidas las leyes, estas vienen a representar a las divinidades<sup>438</sup> por lo que toda relación con ellas es un tratar con la divinidad, con la piedad.

La preocupación en Platón, por el gobierno del alma de cada ciudadano es una obsesión que atraviesa toda su obra. Aquí encontraríamos la motivación del viaje (*theoros*) al *hierón*. Porque tal y como expresa en las *Leyes*, toda construcción de una ciudad, las bases deben de estar saneadas: “Si esta base está carcomida, no puede haber ninguna ciudad a la que como consecuencia le pueda resultar viable ninguna organización política”<sup>439</sup>. Los cimientos de la ciudad son los ciudadanos y su relación con las leyes dotan a las instituciones del hacer correcto que se proyecta sobre ellas. En la formación de buenos ciudadanos, el profesor, el filósofo que debe de preocuparse de los gobiernos y desgobiernos de los engranajes de «su ciudad» no puede enseñar(se) sin antes tratar(se) de aquellas infecciones que amenazan el correcto funcionamiento de la ciudad. El ciudadano no debe de ser instruido en artes prácticas de gestión o ingeniería pública como si fuese a ser un mero administrador o un investigador empírico de la ciudad, sino que antes debe de ser curado, debe saber gobernarse a sí mismo. Esta idea ya nos las planteaba en la *Carta VII* que se ha podido ver en el epígrafe sobre el régimen arbitral del capítulo anterior.

En este punto resulta inevitable no volver a Eleusis. Si antes nos quedábamos o intentábamos comprender todo lo que pasaba en su interior, ahora, debemos abrir sus puertas y procesionar hacia la ciudad con una nueva conformación del gobierno.

Los territorios de Eleusis desde este punto de vista de la integración y la unificación ática presentan una especial relevancia por su carácter conflictivo tanto en el ámbito mitológico como en el histórico<sup>440</sup>. En el que dos de los grandes héroes atenienses: Teseo

---

<sup>438</sup> “Invoquemos, pues, a Dios para el establecimiento de la ciudad; tal vez el nos oiga y, al oírnos, venga propicio y benévolo para colaborar en el ordenamiento de esa ciudad y de sus leyes”. Ibid., 712 b, p. 241.

<sup>439</sup> Ibid., 736 e-737 a, p. 280.

<sup>440</sup> Cfr. VALDÉS GUÍA, *La formación de Atenas. Gestación, nacimiento y desarrollo de una polis (1200/1100-600 a. C.)*, p.203.

en un plano<sup>441</sup> y en otro Solón personifican dicho proceso. Un ejemplo de esta conflictividad nos lo cuenta Valdés Guía con el hecho de que Eleusis participase en la supuesta primera coordinación con el resto de territorios de la polis primitiva manteniendo su capacidad de gestión y autonomía. Pero también participó en la disgregación de esta primera coordinación o sinectismo que pudo tener lugar en la segunda mitad del siglo VIII a. e. c.<sup>442</sup>. Esta misma historiadora sostiene que en este proceso las *dionisias urbanas* tuvieron un rol fundamental<sup>443</sup>. En las cuales no solo se integra el mundo rural en la ciudad, sino también la libertad o liberación del *demos*<sup>444</sup>. David Hernández de la Fuente nos indica que:

Dionisio es una figura mediadora que resuelve el conflicto social entre las diferentes clases sociales, como se ve en este mito de Hefesto. Había otros ejemplos en los diversos mitos y rituales del dios en la geografía de la Grecia antigua que demuestran este cruce de fronteras, sobre todo, en el tránsito entre el campo y la *polis*. Así se ve en el caso de la advocación que tiene el dios en Patras, *aisymnetes*. El dios tiene esa función precisamente en su procesión festiva, el llamado *komos*, o en su asociación religiosa de los elegidos para sus misterios, el *thyasos*, compuesto principalmente por sus mujeres enloquecidas y poseídas por la *manía* divina, las bacantes o ménades. El *komos* viene del campo y llega a la ciudad: reconciliando ambos mundos y cruzando fronteras, Dioniso distribuye sus dones, la embriaguez y el éxtasis,

---

<sup>441</sup> Plutarco cuenta que Teseo no solo conquistó la importante plaza de Eleusis a los megarenses (Cfr. PLUTARCO, “Teseo”, en *Vidas paralelas I. Teseo-Rómulo; Licurgo-Numa*, Introducción general, traducción y notas por Aurelio Pérez Jiménez, Gredos, Madrid, 1985, 10.4, p.167) sino que también reunió a los habitantes de la zona ática en una sola ciudad. (Cfr. Ibid., 24, p.184).

<sup>442</sup> Cfr. VALDÉS GUÍA, *La formación de Atenas. Gestación, nacimiento y desarrollo de una polis (1200/1100-600 a. C.)*, p. 207.

<sup>443</sup> Cfr. Miriam VALDÉS GUÍA, *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.* Anejos de ILU. Revista de Ciencias de las Religiones, Madrid, 2008, p. 222.

<sup>444</sup> Cfr. Ibid., p.222.

el vino y el momento de beber conjuntamente y compartir la presencia divina, el entusiasmo propiamente dicho<sup>445</sup>.

Este movimiento procesional de creación a través de la unificación y no de la fundación, detalle que destaca Plutarco a diferencia de Rómulo en Roma<sup>446</sup>, supone un arrastre de la tierra que en el furor liberador dionisiaco queda impregnado por el líquido seminal. El surgimiento de la autoctonía ateniense, hay que recordar, es atribuido al nacimiento de Erictonio/Erecteo, el cual nace precisamente de la tierra al ser derramada sobre ella el semen de Hefesto en un intento de violación de Gea<sup>447</sup>, según nos narra Eratóstenes de Cirene (276 a. e. c. -194 a. e. c.).

El símbolo de la tierra emerge constantemente en la mitología griega. Debemos recordar que el *narkisso* que narcotizaba a Perséfone está enraizado en ella. De esta forma, en esta digresión, el fármaco adquiere un nuevo significado, porque no podemos olvidar que si Eleusis es un símbolo de ese proceso, el fármaco es un producto de la tierra, que queda sembrada, que te ata a ella. Es un proceso de liberación pero también de enraizamiento, de vinculación comunitaria. De esta forma podemos seguir comprendiendo el enraizamiento de este fármaco como producto de la tierra que otorga la autoctonía y la libertad política.

Entonces, en este proceso de liberación y cohesión ¿qué sentido tiene introducir la cuestión del libre albedrío y de la piedad en una sociedad marcada por el trágico determinismo de la *Moirai*? ¿De qué margen disponemos y qué actualidad tiene introducir este problema en la identidad ciudadana?

---

<sup>445</sup> David HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, “Dionisio y Hefesto: cruzando las fronteras entre el campo y la ciudad”, en Marcos ALVIZ FERNÁNDEZ y David HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (ed.) *De ὄρος a limes: el concepto de frontera en el mundo antiguo y su recepción*, Escolar y Mayo editores, Madrid, 2017, p. 27.

<sup>446</sup> Cfr. PLUTARCO, “Teseo”, 2.2-2.3, p. 154.

<sup>447</sup> Cfr. ERATÓSTENES DE CIRENE, “Catasterismos”, en *Mitógrafos griegos*, ed. de Manuel Sanz Morales, Akal, Madrid, 2001, XIII, pp.48-49. También se puede ver: VALDÉS GUÍA, *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos, y sociedad de la Atenas del siglo VI a. C.* p. 148.

El concepto de libertad (*eleutheria*) comienza a desarrollarse en torno al siglo V a. e. c. con Solón y aparece asociada a la liberación de la tierra y la propiedad. Aquí podemos encontrar un primer indicio de una libertad política que se caracteriza por la eliminación de deudas, de cargas, de la esclavitud. Por lo tanto el primer cuestionamiento que surge es cómo se materializa esa libertad en la relación entre los seres humanos una vez dada esa liberación. Aquí este proceso de liberación va a considerarse que entre el origen de la polis y su desarrollo en el periodo clásico primero con Platón y luego con Aristóteles se va a encontrar un germen del libre albedrío.

Hannah Arendt ya nos advierte que el estudio de la libertad se trataría de una empresa sin esperanzas por el propio enredo del concepto en su dimensión moderna tal y como nos expone en su ejercicio sobre la misma. Además, los debates actuales sobre el libre albedrío también nos llevan a multitud de callejones sin salida y abundante literatura sobre su existencia y necesidad<sup>448</sup>. Aunque esta *empresa* tampoco resulta fácil si intentamos retroceder a nuestro pasado como vamos a intentar hacer:

Es como si las contradicciones y antinomias del pasado estuvieran esperando para hacer que la mente se vea obligada a enfocar dilemas de imposibilidad lógica, tras lo cual, según el ala del dilema que se haya escogido, resulte tan imposible la concepción de la libertad o de su opuesto como lo es comprender la idea de la cuadratura del círculo. En su forma más simple, la dificultad se puede resumir como la contradicción entre nuestra consciencia y nuestro consciente, que nos dicen que somos libres y por tanto responsables, y nuestra experiencia diaria en el mundo exterior, en el que nos orientamos según el principio de causalidad<sup>449</sup>.

---

<sup>448</sup> Cfr. Carlos MOYA, *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, Cátedra, Madrid, 2017. O también se puede ver: Daniel C. DENNETT, *La libertad de acción. Un análisis de la exigencia de libre albedrío*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2000.

<sup>449</sup> Hannah ARENDT, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, traducción de Ana Poljak, Península, Barcelona, 1996, p. 155.



La imposibilidad lógica en la que aparentemente parece moverse todo aquello que llamamos libertad se compone de dos elementos principalmente: uno que afecta a un orden cognitivo y otro que afecta a un orden factual. La «facultad de juzgar» sería el componente del orden cognitivo; y por otro lado el *libero arbitrio* quedaría asociado al orden factual o la capacidad de actuar.

Arendt explica cómo la libertad no es un fenómeno de la voluntad, de la elección entre acciones<sup>450</sup>. La acción para ser libre se encuentra libre de motivaciones y fuera del esquema de la finalidad<sup>451</sup>. La equiparación de libertad y libre albedrío se gesta, según esta autora, en la tradición cristiana<sup>452</sup>. Arendt considera el libre albedrío como un fenómeno estrictamente medieval frente a una libertad experimentada en tiempos clásicos en su relación con la acción. Esta idea la expresa de la siguiente forma:

He dicho que los filósofos mostraron por primera vez su interés en el problema de la libertad cuando la libertad, en lugar de experimentarse en el hacer y en la asociación con los demás, pasó a experimentarse en la voluntad y en la relación con el propio yo: en una palabra, cuando la libertad se había convertido en libre albedrío. Desde entonces, la libertad ha sido un problema filosófico de primer orden; como tal se aplicó al campo político, y así se convirtió también en un problema político. A causa del paso de la acción a la fuerza de voluntad, de libertad como un estado de ser manifestado en acción al *liberum arbitrium*, el ideal de libertad dejó de ser el virtuosismo en el sentido que mencionamos antes y se convirtió en

---

<sup>450</sup> Ibid., p.163.

<sup>451</sup> Ibidem.

<sup>452</sup> Ibid., p.169.

soberanía, el ideal de un libre albedrío, independiente de los demás y, en última instancia, capaz de prevalecer ente ellos<sup>453</sup>.

De aquí se desprende que la libertad no se trataría de un problema de la filosofía en el sentido de la especulación teórica, y sí del orden de la política. Según Arendt tendríamos que volver a la experiencia y la sabiduría de la antigüedad para poder encontrar la libertad como una empresa esperanzadora para los modernos. Esta autora nos va a transmitir cómo en la tradición latina ser libre y comenzar son conceptos relacionados<sup>454</sup>, donde la libertad será un legado transmitido por los fundadores. Esta idea que puede comenzar a ser comprendida partiendo del primer capítulo de esta tesis, en el cual ya trazábamos un camino hacia Roma, necesita de una mayor profundización. De esta forma debemos dejar el proyecto latino nuevamente en suspensión y retomar la senda griega.

Contrariamente a la creencia de Arendt, aunque por otro lado recogiendo su silencio sobre Grecia, aquí se va a plantear que la facultad del libre albedrío ya es conocida, o al menos podemos ver un desarrollo primigenio en la antigüedad acompañada de la piedad. Esa primera libertad asociada a Solón y vinculada a la tierra y a sus límites en el periodo clásico se convertirá en una «libertad metafísica». Ya introducíamos anteriormente que la aparición de la polis no es un ejercicio de fundación, capacidad que Arendt vinculaba a la libertad, sino a la capacidad de cohesionar, unificar y liberar las partes escindidas controlables por una voluntad. Moya explica que el libre albedrío requiere gozar de algún tipo de control. Una de las confusiones entre libertad y libre albedrío radica precisamente en la distinción y confusión entre fundación y sinecismo. De hecho para muchos autores modernos la importancia del libre albedrío se asienta en su capacidad de creación tal y

---

<sup>453</sup> Ibid., p.175.

<sup>454</sup> Ibid., p. 179.

como nos expone Moya<sup>455</sup>. El control de autoría del que hablan estos autores por tanto no puede considerarse como el acto de fundación. Moya sintetiza su conceptualización actual del libre albedrío de la siguiente forma:

Así, podemos completar ahora nuestra caracterización inicial del libre albedrío, que describimos como la capacidad de tomar decisiones y, eventualmente, de actuar con un cierto grado y ciertos tipos de control, especificando estos tipos de control. Sobre la base de las reflexiones que preceden, distinguimos cuatro tipos de control sobre la decisión y la acción que se requieren para que estas resulten del ejercicio del libre albedrío y sean así decisiones y acciones libres: voluntariedad/intencionalidad (control volitivo), posibilidades alternativas (control plural), racionalidad (control racional) y autoría genuina (control del origen o fuente). Poder ejercer sobre nuestras decisiones y acciones. Poder ejercer nuestras decisiones y acciones estos tipos de control parece, así, necesario para poseer esa capacidad da lugar a decisiones y acciones libres<sup>456</sup>.

Los autores modernos del libre albedrío tales como Moya o Dennett buscan la viabilidad de esta aparente libertad madura, propia de los hombres adultos, dentro de un marco de situaciones deterministas en las que el humano carece de un reconocido control total. Esta situación que genera debate en los filósofos modernos ya la podemos encontrar en Platón. El hombre es una marioneta, un juguete inventado por la divinidad<sup>457</sup>:

[L]o que sabemos es que esas afecciones, a manera de unas cuerdas o hilos interiores, tiran de nosotros y nos arrastran, siendo opuestas entre sí a acciones opuestas en la línea divisoria de la virtud y la maldad. En efecto, la

---

<sup>455</sup> Cfr. MOYA, *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, pp. 25-28.

<sup>456</sup> Ibid., p. 33.

<sup>457</sup> PLATÓN, *Las leyes*, 644 d-e, p. 139; 803 c-d, p. 387.

razón nos dice que debemos seguir constantemente una sola de aquellas tensiones y, sin dejarla en manera alguna, tirar contra las otras cuerdas; y que esa tensión es la conducción del raciocinio, áurea y sagrada, que se llama ley general de la ciudad; que las otras son duras y férreas y solo aquella suave y uniforme como el oro, a diferencia de las demás, multiformes con varias apariencias. Hay, en verdad, que ayudar constantemente a esa hermosísima conducción de la ley, pues siendo el raciocinio en su belleza blando y no violento, necesita de quien sirva a su impulso para que lo que es de oro venza en nosotros a lo que es de otras materias<sup>458</sup>.

La representación trágica de las marionetas humanas desprende que todo ser humano a pesar de ese desvalimiento originario en el que se encuentra, que veremos más detenidamente en el próximo epígrafe, es capaz de trascender siguiendo los impulsos del correcto hilo que le ata a la divinidad. En relación a esto último, ¿cómo puede el ciudadano orientar su brújula hacia el impulso o la tensión correcta que articula las acciones humanas en un marco azaroso y contingente?

[N]o son los seres humanos sino el azar el que legisla: la mayor parte de las leyes son dictadas, por decirlo así, por las calamidades. Sin embargo, queda cierto espacio para el arte legislativo. O bien, a la inversa, el poseedor del arte legislativo es impotente sin la buena fortuna, por la cual se puede orar<sup>459</sup>.

¿Qué posibilidad se nos plantea de introducir aquí el libre albedrío ante la existencia de un azar legislador? Para Platón una primera respuesta la va a observar poniendo el énfasis en las leyes no escritas. La ingesta del *logos farmacológico* viene a ser una protección

---

<sup>458</sup> Ibid., 644 e – 645 a, p. 139.

<sup>459</sup> STRAUSS, “Platón [427–347 a. C.]”, pp.90 -91.

ante una naturaleza humana deficitaria que hierra en la interpretación de las leyes escritas.

De esta forma el implante vendría a ser:

[S]on las ataduras de todo régimen político que enlazan todo lo implantado ya y puesto por escrito con lo que aún ha de instaurarse: vienen a ser como normas ancestrales y sumamente antiguas que, cuando hay excelencia en su implantación y aplicación tradicional, recubren a las leyes hasta hoy dictadas siendo para ellas una plena protección; pero en cambio, si llegan a transgredir con abuso los límites de la excelencia, ocurre como cuando en el centro de un edificio se derrumban los postes de los constructores<sup>460</sup>.

### **«Libertad», autoctonía y desvalimiento**

En el proceso del pensamiento, de la indagación filosófica, el científico se encuentra interrumpido constantemente por la experiencia de la inconmensurabilidad, de la impotencia de explicar lo que es y lo que le rodea, de convertir en *gramma* toda esa vida interior. Un conflicto desgarrador entre su *mundo interno* y el mundo de la experiencia circundante, en el que se vuelve al momento primigenio de la vida. Aquel en el que el ser humano es arrojado al espacio de los vivos entre el hedor, el sufrimiento y el desvalimiento más absoluto. Toda situación originaria queda marcada por esta situación de vulnerabilidad y dependencia que ya anunciábamos al comienzo del capítulo anterior:

[E]l humano nace prematuro porque su cerebro no cabría por el canal del parto si naciera a «término». Y fuera del útero termina la muy complicada

---

<sup>460</sup> PLATÓN, *Las leyes*, 793 b, p. 368.

estructura anatómica cerebral en un útero social. Ahí radica la vulnerabilidad humana<sup>461</sup>.

El útero es un músculo materno, que alberga un espacio nutritivo que alimenta y protege, pero también un músculo que expulsa. El hogar familiar es el primer útero social en el que somos arrojados. El valor de significado que tiene el útero social es el de simbolizar la constante y permanente situación de amenaza de expulsión a la que se encuentra sometida el ser humano.

Este reconocimiento de un estado de dependencia es orientado hacia la búsqueda de autonomía y emancipación que permita al ser vivo ser capaz de gestionar su vida. Construir su identidad con trocitos que le ofrece su entorno, proyectando una imagen deseable a través de la cual se convertirá a través de la imitación en un verdadero ciudadano. Aquí surge la necesidad de adhesión a grupos y de adoptar normas por miedo a ser expulsado de un lugar de reconocimiento, que nutre su identidad y le protege.

El primer grupo referente del que formamos parte es la familia. Si el sujeto no alcanza o no le satisface de nutrientes identitarios y construcciones simbólicas los referentes de la familia, puede empezar a crear ideales. La imitación en el grupo familiar falla. En esta aparente ruptura o rebeldía en busca de una llamada «libertad» se encuentra un proceso de sumisión a un grupo substitutivo al familiar<sup>462</sup> o bien a un conjunto de ideales que formaría una estructura grupal. El no tener un referente emocional y simbólico crea una fuerte ansiedad que desea generar coherencia y estabilidad. Todo esto que estamos describiendo, ya nos suena a lo visto en anterioridad, pero debemos recordarlo y no perder este hilo. Porque la memoria y el miedo al reconocimiento que surge de este desvalimiento originario van a ser los motores que moverán al humano en esta trayectoria vital en la que busca

---

<sup>461</sup> José Antonio RODRÍGUEZ PIEDRABUENA, “Sobre el poder y la creatividad”: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol. 15 (diciembre de 2015), p.193.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 194.

ensamblar un régimen político que se va construyendo lentamente en un proceso de inconsciencia, en el que el entorno social ofrece una completa caja de herramientas accesibles a cualquiera, para poder llegar a esa idea deseada o deseable marcada por la comunidad.

De esta forma el nuevo implante farmacológico que se ha desarrollado, blinda la constitución del nuevo gobierno otorgándole plena identidad y una supuesta autonomía que ahora vamos a ir viendo como se construye en torno a la piedad y el libre albedrío. El proceso por fases o la cadena de montaje que ha formado la nueva identidad, ha generado una separación entre saberes teóricos y prácticos, entre ciencia y ser humano. Entonces la cuestión que aquí surge es como dentro de esta vulnerabilidad y determinismo podemos construir esta propuesta. Volvamos a la teoría platónica para analizar esta situación originaria en la fundación del gobierno.

En el mito platónico sobre la era de Cronos<sup>463</sup>, recordemos que su imagen se encuentra en aquellos que son bien gobernados, supone el momento de la retirada de los dioses de la tierra y la desaparición de una raza terrígena protegida por una «aparente» omnipotencia que se encuentra sumida en el olvido permanente. El mundo era pilotado por las deidades y los hombres bajo su protección pastoreaban<sup>464</sup> al resto de especies inferiores que estaban a su disposición. No había carencia de recursos y se encontraban dedicados plenamente a la filosofía, a la búsqueda del conocimiento pleno. Una vez agotado este modelo:

---

<sup>463</sup> Cfr. PLATÓN, *El político*, introducción, texto crítico, traducción y notas de Antonio González Laso, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1955, 269 a-273 e, pp. 22-30.

<sup>464</sup> Esta estructura de la naturaleza y del mundo plenamente jerarquizados, de un mundo dirigido por los dioses bajo el que se encontraría el ser humano va a ser un tema recurrente en la ciencia natural del siglo XVIII. Periodo de los primeros enfrentamientos entre la ciencia natural empírica y los relatos bíblicos sobre la formación de la Tierra. La fusión de ambas va a dar lugar a que la naturaleza va a pasar a estar al servicio del hombre para su explotación. El descubrimiento de la naturaleza es una forma de acercamiento a Dios. Un ejemplo de ello van a ser los dos trabajos del científico sueco Carl Linnaeus (1707-1778), conocido por su *Systema Naturae* (1758), y que escribió dos pequeños tratados en los que se puede ver esta lectura: *On the Oeconomy of nature* (1749) y *On the police of nature* (1760).

[E]l piloto del universo, soltando la caña del timón, se retiró a su puesto de vigía, y a partir de ese momento, el mundo se dio la vuelta por obra de fatal e innata inclinación. Entonces, todos los dioses que por las regiones compartían el gobierno con la divinidad suprema, advirtiéndolo al punto lo que sucedía, abandonaron a su vez la parte del mundo confiada a su cuidado<sup>465</sup>.

En el surgimiento de este nuevo mundo, los dioses se retiran para vigilar la nueva creación. El arte de la política aparece en un mundo ya fundado como una forma de gestionar el desvalimiento humano, no tiene fuerza de creación sino de proteger y cuidar al ser que habita en las nuevas praderas de Zeus. El mito de la fundación encierra en sí mismo un carácter antifundacional porque: “Bajo el pastoreo de aquel no existían regímenes políticos ni se tenían mujeres ni hijos, pues todos volvían a la vida saliendo de la tierra. Sin acordarse para nada de su pasado”<sup>466</sup>.

El mito de Cronos, dios que nace de Gea<sup>467</sup>, que explica el origen de la política tiene una estrecha relación con el mito ateniense de la autoctonía que narra el nacimiento de Erichonio/Erecteo desde la tierra. La política emana de la pertenencia a un grupo humano anclado en un lugar, a una ancestralidad. La autoctonía en el siglo V y VI a. e. c es cuando se comienza a consolidar dentro de la ideología ciudadana con las reformas de Solón. Momento en el que este concepto estará más próximo a la *eleutheria* (libertad) que al linaje<sup>468</sup>. Diferentes fiestas conmemoraban este vínculo de unión de diferentes formas. Desde las *Sinecias* o las *Panateneas* que podrían tratarse de dos hitos del sinecismo<sup>469</sup> a las denominadas *Genesias*, fiesta de los ancestros y muertos en la batalla, que se celebraban en

---

<sup>465</sup> PLATÓN, *El político*, 272-273, p. 28.

<sup>466</sup> Ibid., 271 e-272 a, p. 27.

<sup>467</sup> Cfr. HESÍODO, “Teogonía”, 155-170, p.78.

<sup>468</sup> Cfr. VALDÉS GUÍA, *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.*, p. 8.

<sup>469</sup> Cfr. Ibid., p. 128.



el *boedromion* el mismo mes que los Misterios de Eleusis. En estas fiestas también se veneraba a otras deidades como a Gea, Erinias/Euménides<sup>470</sup>. Esta asociación ya nos indica el vínculo tan estrecho entre la Madre tierra, la violencia, el arbitraje y la autoctonía. La proximidad de las fiestas a Eleusis es una advertencia de lo que va a pasar en el periodo soloniano, en el que Gea será sustituida por Deméter, la diosa eleusina<sup>471</sup>.

Tanto en el mito de Cronos de Platón, como en la autoctonía de Erictonio los que emanan de la tierra son los hombres no las mujeres. Lo autóctono tan solo engendra al género masculino. Esta cuestión ya la veíamos en el *Banquete* de Platón en su encuentro con la semejanza, con lo idéntico. Loraux destaca la paradoja de una reproducción que no pasa por las mujeres<sup>472</sup>. A pesar de esta paradoja de los *ándres* y del rol secundario de las mujeres en el mito de la autoctonía, es decir, no son depositarias de la misma, como explica Valdés Guía, sí son portadoras porque están encomendadas a su cuidado. Por lo tanto, en el origen, en el *arkhé*, no hay femineidad. Entonces, si en el archivo no existe lo femenino ¿qué sentido tiene Eleusis en esta narración? En el párrafo anterior anunciaba un cambio en la concepción de la tierra en el periodo soloniano, en el que Gea será sustituida por Deméter. Este cambio va a suponer que la mujer quede por fin integrada en el mito de la autoctonía<sup>473</sup>. Pero como veíamos en el capítulo anterior el encuentro con Deméter resulta de un encuentro fallido.

De diferentes formas a través de la mitología se nos informa de una falla, de una infertilidad, de una incapacidad de creación. El mito de Cronos, no el que nos expone Platón, sino el que nos cuenta Hesíodo en su *Teogonía*<sup>474</sup>, narra la castración de Urano a manos de su hijo Cronos. Este crimen nos revela una dimensión que concluye por completar lo que aquí se está desarrollando. Urano casado con Gea retenía a sus hijos en el

---

<sup>470</sup> Cfr. Ibid., p. 79.

<sup>471</sup> Cfr. Ibidem e ibid., p. 189.

<sup>472</sup> Cfr. LORAUX, *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, pp. 40-41.

<sup>473</sup> Cfr. VALDÉS GUÍA, *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.*, p.173.

<sup>474</sup> Se puede ver este mito en: HESÍODO, “Teogonía”, 155-211, pp. 78-80.

seno de Gea. La diosa de la tierra a punto de reventar urde un plan para acabar con Urano, y uno de sus hijos, Cronos, se ofrece voluntario. Él va a mutilar los genitales de su padre cuando intenta nuevamente penetrar a Gea. De esta mutilación nacieron las Erinias, que veíamos en el capítulo anterior, velan por la justicia en el Areópago. También nacieron los Gigantes y las Ninfas. El carácter genital adquiere más relevancia cuando la causa de las Dionisas Urbanas hace referencia a la entrada en Atenas del dios con Pegaso de *Eleutherai* y su recepción negativa por la población ateniense es castigada con una enfermedad en los genitales, cuyo único remedio es la fabricación de falos después de consultar el oráculo<sup>475</sup>.

Estamos viendo que en todos los mitos y fiestas relacionadas con el sinecismo de Atenas, la autoctonía y la libertad aparecen relacionados con la sexualidad y la reproducción. En el caso de la mutilación de Urano nos encontramos con un plan urdido por una madre y materializado por el hijo. Por lo tanto también podemos ver que el rol cuidador de la madre se despliega en una nueva dimensión de protagonismo. No solo planifica y ordena la castración del padre sino que también, en toda relación con ella que resulta fruto de una agresión, de una violación, nos muestra no solo su rol secundario o de víctima, que veíamos con Loraux sino también de actor resistente a una nueva generación y por ello necesita ser forzada, lo que desencadena la acción. Estamos ante un origen que no debía ser origen. Un origen que transgrede permanentemente el consentimiento natural, el acuerdo. Una de las consecuencias será la *paranoia persecutoria* que va a caracterizar a Cronos<sup>476</sup> pues sabía por su madre Gea que sería asesinado por su descendencia. Por lo tanto engullía a todos sus hijos<sup>477</sup>.

Intentando arrojar un poco mas de comprensión a este viaje de idas y venidas, veamos un poco mejor esta serie de fallas que se originan en el nacimiento y sus consecuencias en nuestro propósito.

---

<sup>475</sup> Cfr. VALDÉS GUÍA, *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.*, p. 213.

<sup>476</sup> Cfr. DORADO, *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*, p. 98.

<sup>477</sup> Cfr. HESÍODO, "Teogonía", 463-468, p. 92.

Cronos nace marcado por el rechazo que le mantenía oculto, el asesinato, el deseo de ocupar el lugar del padre y bajo la amenaza de la madre<sup>478</sup>. Donald Winnicott explica cómo el pensar forma parte del mecanismo que utiliza el bebé ante la falla de adaptación a su necesidad. El funcionamiento mental o la actividad mental que no el pensamiento<sup>479</sup> original acaba por reemplazar a la madre real, a la madre buena y la considera innecesaria<sup>480</sup>. Vemos a través de la mitología estos fallos en la relación. De esta forma comprendemos mejor la escisión entre el cuerpo-mente que se produce permanentemente en la filosofía griega.

Por tanto, la filosofía como saber es lo único que permanece del mundo anterior. Y también se trata de la única actividad compartida entre seres humanos y semi-divinos. El surgimiento de la política aparece como el arte que versa sobre el *nomos* —la dirección y el pilotaje— de los *ándres*. La relación entre ambos, de la política y la filosofía, está marcada por el proceso de racionalización que veíamos antes de la *epodé*. En este sentido y volviendo a *El político*, el rey, dice Platón, debe de imitar o ser el pastor divino aunque su naturaleza sea más próxima a la sus súbditos de un hombre que a la de los dioses<sup>481</sup>.

La filosofía como forma de conocimiento se convierte en la única sustancia «natural», que queda marcada por una *paranoia persecutoria* de la época de Cronos, y al mismo tiempo, esta búsqueda del conocimiento induce a una fase regresiva infantil que permite pensar la omnipotencia que tan solo se hace posible desde una creencia en el libre albedrío que se retroalimenta con la misma fantasía omnipotente.

---

<sup>478</sup> Cfr. DORADO, *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*, p. 98.

<sup>479</sup> En este trabajo se está haciendo una distinción entre actividad mental de pensamiento: “El hombre moderno vive con pensamiento respiratorio y ello equivale a decir que, mientras esté vivo, hay pensamiento garantizado en su cabeza. En realidad, el pensamiento moderno queda así equiparado a la actividad mental; pasándose por alto la evidencia de fenómenos como la fobia o la obsesión, en los que, más que de pensamiento, se podría hablar de estrategias para no pensar”. ROIZ, *El Gen democrático*, p.134.

<sup>480</sup> Cfr. Donald W. WINNICOTT, “El pensar y la formación de símbolos”, en *Exploraciones psicoanalíticas*, Clare WINNICOTT, Ray SHEPHERD, Madeline DAVIS (ed), Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 1991, pp. 256-257.

<sup>481</sup> Cfr. PLATÓN, *El político*, 275 b-c, p.32.

Se puede apreciar que política y filosofía quedan completamente separadas en sus orígenes. De esta forma podemos entender mejor y enganchar con la reflexión que destacábamos anteriormente de Arendt en la que establece una separación entre el concepto de libertad que emana de filosofía y otro de la política. Ya podemos situar sin problemas el *libre albedrío* junto a la autoctonía en este pensamiento mitológico.

Intentando recuperar el hilo de la reflexión, el problema que aquí se abre es cómo gestionar esa impotencia o desvalimiento que aquí surge y que se escenifica con el abandono de los dioses. La solución que se presenta en Platón es un equilibrio entre un falso reconocimiento de esta situación originaria y la necesidad de imitar a través de la ciencia con el fin de adquirir sus facultades. Es decir, buscar la forma de divinizar o trascenderla identidad humana para salir contra un estado natural primigenio del que resulta muy difícil su reconocimiento.

En los primeros compases de este diálogo, *El político* que continúa con la conversación iniciada en *El sofista* y que pretendía seguir con *El filósofo* (diálogo que nunca llegó a escribirse), textos en los que Platón se plantea una reflexión profunda sobre tres de las figuras más relevantes de los escenarios públicos atenienses, establece la vinculación indeleble entre la identidad<sup>482</sup> y la ciencia de la política. Una identidad de la que no se va a poder despegar y que concierne el ser humano en su completitud con el gobierno de la ciudad y la propia ciencia.

La no escritura de la parte concerniente al filósofo y el carácter científico del político acaba por distorsionar ambas identidades, potenciando, tal vez de forma inesperada, su reflexión sobre los roles en los escenarios políticos. Y acaba por tejer una red junto con el político y el ciudadano. La coincidencia entre filosofía y monarquía en *La*

---

<sup>482</sup> “Sócrates pregunta al extranjero si sus compañeros consideran al sofista, al político y al filósofo, como uno solo, o como dos o como tres. Podría parecer que la pregunta respecto a la identidad o la no identidad del sofista, el político y el filósofo toma el lugar de la pregunta, o es una versión más compleja de la pregunta «¿Qué es el conocimiento?»”. STRAUSS, “Platón [427–347 a. C.]”, p.77.

*república* venía a replantear la estricta división entre teoría y práctica. La cuestión del libre albedrío y su función creadora se resuelve desde una cuestión estrictamente metodológica.

De La república podemos recibir fácilmente la impresión de que el conocimiento requerido puramente filosófico de las ideas culmina en la visión de la idea de lo bueno, por una parte, y en la experiencia simplemente política que no tiene la condición de conocimiento, en absoluto, pero que nos permite orientarnos para salir de la Caverna y para discernir las sombras en sus paredes, por la otra<sup>483</sup>.

Leo Strauss sugiere que este problema identitario<sup>484</sup> que surge en Platón supone una pregunta más compleja sobre el conocimiento. El pensamiento va a quedar en manos de la dialéctica. En este tratado sobre el político además de la indagación sobre el buen gobernante y su relación con la ciencia también aparece un segundo objetivo, perfeccionarse en la dialéctica<sup>485</sup>. Es decir, la búsqueda no se plantea únicamente con «vistas» a comprender la figura del político sino hacerse más dialécticos<sup>486</sup>. Es precisamente en este ensamblaje en el que se genera la identidad endógena.

La pedagogía dialéctica trasciende el propio método de acceso al conocimiento y se convierte en el instrumento platónico para gobernar la ciudad interna, y a su vez establecer un orden en el gobierno de la polis. La forma de trascender la propia naturaleza es a través del método dialéctico que como se ha podido ver en epígrafes anteriores no se trata únicamente de un acceso al conocimiento sino también de una forma de auto-crearse un «sistema político interno».

---

<sup>483</sup> Ibidem.

<sup>484</sup> Al comienzo del propio tratado, Platón deja claro la fundición del político y de la ciencia política en una misma cosa. Cfr. PLATÓN, *El político*, 259 d-e, p. 6.

<sup>485</sup> Cfr. Antonio GONZÁLEZ LASO, “Introducción” en Platón, *El político*, introducción, texto crítico, traducción y notas de Antonio González Laso, Instituto de Estudio Políticos, Madrid, 1955. p. XI.

<sup>486</sup> Cfr. PLATÓN, *El político*, 285 d, p. 49.

[N]o hay ni una sola disciplina educadora de niños que tenga tan gran influjo como la que se ocupa de los números; y lo más importante es que ella despierta al que por naturaleza está como adormilado en su ignorancia y, haciéndole capaz de aprender bien, memorioso y pronto de inteligencia, consigue que, gracias a esta arte divina, progrese hasta superar a su propia naturaleza<sup>487</sup>.

La porosidad de la identidad del hombre es importante para mantener esta tesis pedagógica que no afecta únicamente al filósofo sino que de forma recíproca afecta al propio contacto que tiene el ciudadano de la *polis* con el orden que la ciudad instaura<sup>488</sup>.

Solo cuando el orden fundamental del alma ha sido definido, puede el ámbito de las relaciones sociales que ha determinado ser ordenado sistemáticamente [...] El problema del cientificismo en la ciencia del hombre como ser espiritual tiene sus raíces, en mi opinión, en el hecho de que la idea de ciencia ordenada por el modelo de las áreas periféricas a la persona se transfiere a los ámbitos del sujeto, que tiene que sustanciar su sentido científico en el orden mítico del alma<sup>489</sup>.

El método dialéctico supone una salida pilotada del gobierno de nuestras vidas respecto al estado originario. Dentro de las ciencias teóricas se encontraría la política que quedaría vinculada al cálculo<sup>490</sup>. Si el acceso al conocimiento de lo político tiene más que ver con la atmósfera de las matemáticas y por lo tanto se trata de una investigación

---

<sup>487</sup> PLATÓN, *Las leyes*, 747 b, p. 298.

<sup>488</sup> Cfr. PLATÓN, *La república*, 500 c-e, p. 431.

<sup>489</sup> Eric VOEGELIN, [Carta del 9 de diciembre de 1942 a Leo Strauss], en Eric VOEGELIN y Leo STRAUSS, *Eric Voegelin y Leo Strauss. Fe y filosofía. Correspondencia 1934 – 1964*, ed. y trad. de Antonio Lastra y Bernat Torres Morales, Trotta, Madrid, 2009, p. 31.

<sup>490</sup> Cfr. PLATÓN, *El político*, 259 c-e, p.6.

filosófica más que política<sup>491</sup>, ¿qué es la política? ¿Se podría estar planteando que Platón está cerrando la propia reflexión política desde la ciencia política? ¿Es la ciencia política desde su origen una ciencia limpia de sustancias trascendentales? La preocupación por esta libertad cierra el acceso a la misma.

Si algo queda claro en esta lectura es la vulnerabilidad que se encuentra en el «gen de la política». La introducción de unas estructuras metodológicas es un fármaco que desvela y neutraliza la presencia de fantasmas letárgicos<sup>492</sup>.

Extr.- ¿Verdad que, si ello es como digo, ni tú ni yo haríamos nada fuera de lugar si una vez que hemos intentado descubrir la naturaleza del paradigma general en un paradigma particular, y procurando ahora llegar a la idea del rey, que es la mayor, a partir de otras menores, nos esforzamos por medio del paradigma en conocer metódicamente la naturaleza del cuidado de las cosas de las polis, a fin de salir del sueño al estado de vigilia?<sup>493</sup>.

La preocupación dialéctica por el gobierno de sí mismo viene a ser una forma de intentar blindarse ante las contingencias que debilitan la propia ley escrita. Esta cuestión que radica en la acción y en la identidad humana supone preguntarse ¿dónde debe residir el *locus* de poder legislativo? Una primera aproximación que puede parecer simplista parte de que las leyes que son fundamentales en el correcto funcionamiento de la ciudad y en el arte de gobernar no pueden tener una buena aplicación si el político no está bien formado<sup>494</sup>.

---

<sup>491</sup> Cfr. STRAUSS, “Platón [427 – 347 a. C]”, p. 78.

<sup>492</sup> “Extr. – Dificiles, admirable amigo, que sin utilizar paradigmas se exponga a satisfacción un asunto de acusadas proporciones. Cada uno de nosotros, en efecto, da la impresión como de que lo sabe todo en sueños, y luego, vuelve a ignorarlo todo al despertarse”. PLATÓN, *El político*, 277 d–e, p. 36.

<sup>493</sup> *Ibid.*, 278 e, pp. 37-38.

<sup>494</sup> “Es evidente que en cierto modo la legislación pertenece al arte real; pero el ideal no consiste en que las leyes detenten el poder, sino el varón real dotado de inteligencia”. *Ibid.*, 294 a, p. 62.

Extr. – De que una ley no podría nunca abarcar a un tiempo con exactitud lo ideal y más justo para todos, y luego dictar la más útil de las normas; porque las desemejanzas entre los hombres y los actos, y el hecho de que nada goza jamás, por así decirlo, de fijeza entre las cosas humanas, no permiten que un arte, sea el que sea, imponga en cuestión alguna ningún principio absoluto valedero para todos los casos y para todo el tiempo. En esto coincidimos, ¿no?<sup>495</sup>.

Se podría llegar a pensar que en la estructura de la decisión platónica tiene entrada el «libre albedrío», debido a que el político debe de actuar siempre acorde con su experiencia, incluso puede ir en contra de las leyes escritas siempre y cuando mejore la legislación<sup>496</sup>. Por otro lado, la tensión con la ley es permanente, “porque en ningún caso se puede ser más sabio que las leyes”<sup>497</sup>. Esta aparente contradicción se soluciona con que el acceso a la sabiduría que permite regir sin leyes es accesible para muy pocos. Las leyes escritas vienen a ser una prescripción a los no sabios que viene a sustituir la ausencia omnipresente de la persona dotada. Las prescripciones de la ley emulan a las prescripciones del ejercicio físico<sup>498</sup> de los gimnasios. Los ejercicios se fundamentan en la emulación de una idea correcta de movimiento que busca la purificación y la implantación de unas prácticas correctas en la ausencia de los maestros.

La pregunta que Strauss aquí sugiere viene a plantear la necesidad de obediencia a las leyes<sup>499</sup>. Sobre todo porque “un gobierno que puede cambiar cada ley o que es

---

<sup>495</sup> Ibid., 294 a-c, pp. 62-63.

<sup>496</sup> “Extr. – Y por otra parte, decíamos —recordémoslo—, que el entendido, el verdadero político actuará con su arte muchas veces en interés de su propia experiencia, sin cuidarse nada de las normas escritas, siempre que se le ocurran otras mejores contra las leyes redactadas por él y ordenadas a los súbditos para su ausencia”. Ibid., 300 c –d, p.72.

<sup>497</sup> Ibid., 299 c, p.70.

<sup>498</sup> Cfr. Ibid., 294 d – e, pp. 63-65.

<sup>499</sup> Cfr. STRAUSS, “Platón [427 – 347 a. C.]”, p.83.



‘soberano’ es un gobierno sin ley”<sup>500</sup>. ¿Cómo resuelve esta paradoja en su relación con el libero albedrío?

En este pequeño tratado de *El político*, la gran imagen metafórica que consigue transmitir es que el arte de la política tiene una fuerte similitud con el arte de tejer. El rey que debe de acercarse a la divinidad debe de ser capaz de unir a seres humanos opuestos en la creación conjunta de una identidad:

Extr. – En cambio, la que dirige a todas estas, cuida de las leyes y de todos los asuntos de la polis, y todo lo entreteje con exactitud extrema, si la designamos incluyendo el sentido general de su propio poder, la llamaremos, con toda justicia al parecer, p o l í t i c a<sup>501</sup>.

El *logos* farmacológico cumple la doble función señalada en el comienzo: (i) – remedio: a través del texto o del discurso teje la polis deseada, construyendo una nueva ciencia que une a través del hilo del discurso en «identidad» a la ciudad, el político, el científico y el ciudadano. (ii) - Las puntadas son precisas y al igual que el texto, viste una comprensión de la política, hilvana un vestido que protege y cubre a la ciudad frente a las adversidades del entorno. El vestido también es una invocación a la buena fortuna. Al igual que el manto que las «buenas familias» regalan a las vírgenes y patronas de las ciudades, buscando protección y prosperidad del espacio familiar y comunal. Pero el manto simplemente cubre una escena de apariencias, los problemas de la ciudad quedan tapados, y a la vez se embellece su figura.

La política en Platón cumple esa doble finalidad: organizar y cubrir o cuidar, vestir ante los ojos una realidad únicamente visual. Aunque no permita solucionar los problemas de la ciudad, solo quedar ocultos bajo ese manto nuevo. El *logos* por tanto aquí se convierte

---

<sup>500</sup> Ibid., p. 84.

<sup>501</sup> PLATÓN, *El político*, p. 81.

en la obertura por la que pasa la aguja y va tejiendo y uniendo todos los elementos de la ciudad. La sedición, la guerra interna (*stasis*) se presenta como una de las principales amenazas a evitar.

Esta propuesta de medicina platónica tiene como producto una política de *cuidados paliativos* de la ciudad. No hay que olvidarse que en la diseminación del fármaco, este también adquiere la función de pintura, maquillaje o perfume. La poción de aparente utilidad recreativa tiene una potente carga tóxica que a través de la regulación dialéctica puede subvertir el orden de la ciudad y del ser<sup>502</sup>.

No se trata de una intervención con coraje cívico en la que tratar los problemas de la misma. Este planteamiento reconoce desde el primer momento la imposibilidad de tratar una ciudad enferma, y la única posibilidad de la acción pública es aliviar el dolor que se presenta irreversible. Pero estos *cuidados paliativos*<sup>503</sup> pueden desembocar en una situación crítica y pasar de los *cuidados paliativos* al *tratamiento paliativo*, momento en el que se intenta brindar un bienestar cuando se espera que ya no haya solución posible.

La ciencia política del tratamiento paliativo ha abandonado por completo la posibilidad de creación de cuidar la ciudad y recuperar aquellas partes dañadas. La esterilidad y la incapacidad de creación conllevan a que el «cuidado» fundamentado en la vigilancia persecutoria plantee una *Sociedad del Abandono*<sup>504</sup>. Por ello no es de extrañar que estos rasgos que se han estado exponiendo permanezcan en nuestras democracias:

---

<sup>502</sup> Cfr. RINELLA, *Pharmakon: Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*, p. 212.

<sup>503</sup> Cfr. ROIZ, “Identidad endógena”, p. 2.

<sup>504</sup> Este concepto es tratado y desarrollado por el profesor Luis Alfonso Herrera Robles. A través de la Sociedad del Abandono pretende no solo entender y explicar sino también unificar las principales teorías sociológicas sobre las sociedades contemporáneas. El rasgo que caracteriza a este planteamiento es vincularlo a la “vigilancia anticipada”. Una forma de intervención pública que no se preocupa por cuidar la ciudad sino por intentar anticipar el delito, adelantarse de forma ejecutiva a los problemas que puedan surgir. Posiblemente se trata de una forma más avanzada y evolucionada por el propio proceso tecnológico de la política de cuidados paliativos que expone Platón. Véase Luis Alfonso HERRERA ROBLES, *La sociedad del abandono: Ensayo sobre la vigilancia anticipada en las sociedades contemporáneas*, El Colegio de Chihuahua, Ciudad Juárez, 2010.

El equívoco acerca de la democracia ofrece cada vez más dificultades y la cultura occidental lo acusa de ansiedad y decepción. Un mundo de abandonos se está consolidando como rechazo a la tradición autoritaria que ha escamoteado un componente esencial de la libertad de nuestras vidas. Empieza a echarse en falta una democracia pacífica, trabajadora y cotidiana, con sitio para hombres, mujeres e infantes, que cuide con garantía el aquí y ahora de nuestras vidas, y que no inhíba ni anule nuestra espiritualidad. Se precisa solución a las necesidades públicas con inventiva, es decir, saber verdadero y no destructor<sup>505</sup>.

### **La piedad: entre la toxicomanía y la paranoia**

En este sinecismo o falsa fundación de la ciudad no solo encontramos un fármaco con las características mostradas con anterioridad. En este caso sin renunciar al rastreo de las palabras, no voy a tratar de otra disseminación terminológica, sino simplemente de una diferencia gramatical que supone el desplazamiento de la acentuación de la palabra: del *fármacon* al *farmacós*. La etimología del *phármakon* explicaba anteriormente Escotado se reduce al poder transferencial de impurezas. Con esta nueva desviación terminará por colmarse su significado.

El *farmacós* era el sacrificio humano que ofrecían en la Grecia arcaica a los dioses para invocar la buena salud. A pesar de que como explica Escotado el carácter expiatorio del sacrificio humano se abandonó<sup>506</sup>, en una Grecia en proceso de racionalización, eso no significó que los mecanismos propios de las proyecciones paranoicas se abandonasen. De hecho podría decirse que “el mundo griego secularizó prácticamente todo, a excepción de ciertas drogas”<sup>507</sup>.

---

<sup>505</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría Política en el siglo veinte*, p. 43.

<sup>506</sup> Cfr. ESCOTADO, *Historia general de las drogas*, p. 135.

<sup>507</sup> Ibid., p. 153.

El *fármacon* y el *farmacós* son dos remedios frente a la enfermedad de la *polis* que se encuentran íntimamente relacionados con la sacralidad o el sacrificio público. Escohotado distingue entre dos modelos: (i) - el modelo A: la tesis del regalo expiatorio: ofrecer una víctima a la deidad con la que poder congraciarse; (ii) - el modelo B: La tesis del banquete sacramental que concibe el sacrificio como un acto de participación. No solo es un acto de conexión entre lo profano y lo sagrado, sino una unidad más alta entre los miembros del grupo, de la comunidad<sup>508</sup>.

[L]a víctima del sacrificio expiatorio se llamaba *pharmakós*, y el vehículo de los éxtasis chamánicos — no menos que de algunas ceremonias religiosas de tipo extático y orgiástico— era un *phármakon* u otro. Cambiando la consonante final y el acento, la misma palabra designa cosa que —en principio al menos— carecen de vínculo alguno. El *pharmakós* pertenece al sacrificio regalo, y el *phármakon* al sacrificio comunión, por si fuera poco que lo uno sea cierta persona y lo otro cierta planta<sup>509</sup>.

Se puede ver que “tanto las víctimas expiatorias como las sustancias psicoactivas son agentes mágicos, de cuya eficacia no da cuenta ninguna secuencia natural o lógica de causas y efectos”<sup>510</sup>. La diferencia fundamental radica en el mecanismo que ambos modelos desarrollan, y que van a permanecer a pesar de que la práctica originaria desaparezca. El modelo B, relacionado con el banquete y con la vida comunitaria, se trata de una terapia participativa fundamentada en transferencias de reciprocidad entre los componentes comunitarios y la propia ciudad. El modelo A, por el contrario, va ser un modelo sobre todo centrado en una terapia exclusivamente proyectiva, que se va a caracterizar por las

---

<sup>508</sup> Cfr. Ibid., p. 35.

<sup>509</sup> Ibid., p. 42.

<sup>510</sup> Ibid., p. 43.

denominadas *proyecciones paranoicas*<sup>511</sup>. Las proyecciones paranoicas se caracterizan por la expulsión de aquellos trocitos de nuestro *self* que se desean eliminar a través de una transferencia excretora que es depositada en otro ser vivo de la comunidad, que recibe todas las impurezas y que a través de su eliminación se purifica el cuerpo político.

En definitiva, el *phármakon* era un *pharmakós* impersonal, casi siempre botánico. En vez de purificar a un individuo o a una colectividad por la proyección del miasma a otro ser humano, abocado por eso mismo a la destrucción, librada a alguien determinado de una impureza también determinada por un camino no paranoico sino realista, expulsando pura y simplemente de él ese miasma como lava un laxante los intestinos. Libre de cualquier elemento mágico, como vehículo catártico objetivo y transferencial, este concepto definirá el conjunto de tratados médicos reunidos bajo el nombre de *Corpus hippocraticum*. La extrema proximidad fonética entre el chivo expiatorio y las drogas deja entonces de ser enigmática. Las sustancias terapéuticas conocidas por el hombre arcaico se incluyen en un horizonte donde la medicina propiamente dicha y el rito del modelo A se alternan en una tentativa de hacer frente a un temor perfectamente *común*. Aliviar un (posible o efectivo) y expulsor una impureza son la misma cosa<sup>512</sup>.

Aunque la fusión definitiva queda escenificada en el juicio de Sócrates, en el que el maestro tomará un fármaco para convertirse en el *farmacós* de la ciudad. De esta forma, el ensamblaje de *logos farmacológico* colmará su significado, la piedad será el nuevo ingrediente del logos.

---

<sup>511</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>512</sup> Ibid., p. 45.

La *Apología de Sócrates*, el *Critón* y el *Entifrón* constituyen los diálogos de Platón sobre el juicio y la muerte de su maestro. Textos que no se suceden cronológicamente y que tuvieron y han tenido una trascendencia imposible de medir en la historia del pensamiento<sup>513</sup>. En los diálogos que conformarían la *Apología de Sócrates*<sup>514</sup>, Platón presenta a su maestro vestido de profeta, volcado hacia el servicio desinteresado de los ciudadanos de Atenas, y sobre todo poseedor de una actitud guerrera, sin miedo a la muerte, cuya preocupación gira en torno al castigo que puedan recibir los ciudadanos de su ciudad con su muerte<sup>515</sup>.

Independientemente del papel que tuviesen los ciudadanos de Atenas que llevaron a Sócrates al banquillo acusado de *asebeia*, se podría argumentar, explica Rinella, que influyeron más los acontecimientos ocurridos en Atenas en el 415 a. e. c. que ofendieron a la moral pública y que posiblemente fueron motivados por el uso de drogas<sup>516</sup>. Hasta estos actos vandálicos, el crimen conocido como *asebeia* (impiedad) no formaba parte del código legal secular<sup>517</sup>.

Los *hermai* eran pilares de piedra rectangulares sobre los que se situaba la cabeza del dios Hermes. A su vez el pilar se encontraba adornado con unos genitales masculinos. Estos monumentos eran plantados delante de las casas y los templos privados, y se usaban como marcas fronterizas o límites; también se instalaban en los cruces de caminos<sup>518</sup>. Hermes era la deidad que se preocupaba de cuidar las fronteras y los límites, también era el mediador entre *oikos* y la *polis*, los hombres y los dioses, entre la juventud y la madurez<sup>519</sup> tal y como se ha explicado anteriormente.

---

<sup>513</sup> Antonio ALEGRE GORRI, “Platón, el creador de las ideas”, en PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, RBA, 2010, Madrid, pp. LXXIII–LXIV.

<sup>514</sup> Cfr. PLATÓN, “Apología de Sócrates”, trad. y notas de Julio Calonge, en PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, RBA, 2010, Madrid.

<sup>515</sup> Cfr. *Ibid.*, 30 d-e, p. 18.

<sup>516</sup> Cfr. RINELLA, *Pharmakon: Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*, p. 106; También se puede ver: TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, VI, 27-28, pp.323-324.

<sup>517</sup> Cfr. RINELLA, *Pharmakon*, p.108.

<sup>518</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 106–107.

<sup>519</sup> Cfr. *Ibidem*.

Estos actos vandálicos sobre los *hermai* tuvieron lugar antes de la partida de la gran armada ateniense a costas sicilianas durante la Guerra del Peloponeso. Lo que fue percibido como una conjura contra las instituciones democráticas. Se desató un clima de paranoia que Tucídides explica de la siguiente forma:

Nadie conocía a los culpables, que eran buscados oficialmente con ofrecimientos de grandes premios a los denunciantes, decretando además los atenienses que si alguien conocía alguna otra impiedad que hubiera tenido lugar, denunciara libremente todo lo que quisiera, fuera ciudadano, extranjero o esclavo<sup>520</sup>.

Nos cuenta el historiador griego que unos metecos y esclavos denunciaron no nada referido a Hermes sino otras mutilaciones anteriores a estatuas divinas llevadas a cabo por unos jóvenes en medio de la bebida y la broma<sup>521</sup>. Estas profanaciones catalizaron una de las mayores series de juicios en la historia de Atenas. El hecho de que una gran parte de los comportamientos cívicos que se consideraban desviados tuviese un carácter estrictamente religioso y político, la impiedad empezó a ser considerada anti-democrática. De esta forma atentar contra las leyes y los dioses del demos, así como también el consumo de ciertos fármacos en determinados contextos caían bajo la etiqueta de impiedad (*asebeia*)<sup>522</sup>.

Por lo tanto, estos acontecimientos también transformaron el uso y consumo de drogas. Estas transformaciones se manifestaron con el endurecimiento y la extrema vigilancia. En este ciclo de detenciones también se aprovechó para la detención de Alcibíades que fue acusado de beber en un banquete o Symposio el *Kykeon*. Sus enemigos llevaron al cabo tal acusación y exageraron implicándolo en todo los delitos de

---

<sup>520</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, VI, 27, p. 323.

<sup>521</sup> Cfr. Ibid. VI, 28, 323-324.

<sup>522</sup> Cfr. RINELLA, *Pharmakon*, p. 118.

profanación<sup>523</sup>. Desde este momento el consumo de drogas tan solo era permitido en ceremonias religiosas, fuera de estos contextos estaba completamente prohibido y bajo condena. A partir de entonces el fármaco queda completamente sacralizado y encerrado en los muros de Eleusis. Una de las consecuencias de esta serie de profanaciones que tienen su acto final con el juicio a Sócrates supone el momento en el que religión y política quedan encapsuladas en el fármaco. No es de extrañar que Leo Strauss considere que:

Sócrates es considerado el primero en hacer descender a la filosofía desde el cielo y obligarla a interrogar la vida y los modales y las cosas buenas y malas. En otras palabras se le considera el fundador de la filosofía política. En la medida que esto es cierto, fue quien originó las enseñanzas sobre el derecho natural<sup>524</sup>.

De esta forma el tóxico queda institucionalizado y administrado por una *pharmakeia*. Ese periodo anterior abierto y tolerado al uso de drogas, en el que la intoxicación tenía connotaciones variadas dependiendo de los escenarios, ahora va a quedar formalizado. Será en siglos posteriores cuando la utilización de sustancias al margen de la administración pública tendrá connotaciones morales.

El *ekstasis* incontrolado quedó fuera del gobierno de Hermes y aparece el *farmacón* como el remedio extremo para evitar la temida *stasis*. El *farmacón* se constituye e integra en una sustancia más compleja que pueda asimilar el conflicto social. La piedad, atravesada por la paranoia, se consolida como uno de los ingredientes del sustrato político. Estas transformaciones donde mejor se pueden apreciar es en el juicio a Sócrates.

En este primer diálogo que narra el proceso judicial ya se puede leer cualquier desinterés por salvar su vida y de aceptar tal vez una posible condena de exilio. En el

---

<sup>523</sup> Cfr. Ibid., p. 110; Cfr. TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, VI, 28, 323-324.

<sup>524</sup> STRAUSS, *Derecho natural e historia*, p. 167.



diálogo con su amigo *Critón*<sup>525</sup>, esta posibilidad queda cerrada. Es preferible la muerte al destierro<sup>526</sup>. Se debe a las leyes de la ciudad, que le han permitido vivir. En este proceso de impiedad – piedad, la diferencia entre las leyes y los dioses no queda muy clara, cualquier frontera entre ambas queda borrada.

Pues bien, si te vas ahora, te vas condenado injustamente no por nosotras, las leyes sino por los hombres. Pero si te marchas tan torpemente, devolviendo injusticia por injusticia y daño por daño, violando los acuerdos y los pactos con nosotras y haciendo daño a los que menos conviene, a ti mismo, a tus amigos, a la patria y a nosotras, nos irritaremos contigo mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras hermanas las leyes no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que, en la medida de tus fuerzas, has intentado destruirnos<sup>527</sup>.

Es acusado de impiedad y en un último acto de vida, se sacrifica píamente buscando la salvación de su comunidad y de las leyes. Es fácil en el transcurso de la lectura socrática recibir imágenes inmediatas en la memoria sobre el juicio a Jesús de Nazaret<sup>528</sup>. Los dos grandes emblemas que constituyen la justicia en la tradición occidental quedan unidos a través del sacrificio, la justicia como salvación de la comunidad, como un acto de

---

<sup>525</sup> Cfr. PLATÓN, “Critón”, traducción y notas de Julio Calonge, en *Diálogos*, Gredos, RBA, 2010, Madrid.

<sup>526</sup> Cfr. Ibid., 53, pp. 44-45.

<sup>527</sup> Ibid., 54 b-d, pp. 45-46.

<sup>528</sup> Aunque resulta tentador, este trabajo no puede desviarse en esta interesante y misteriosa relación que ha tenido una profunda huella en la cultura occidental. Para una primera aproximación puede ser de interés ver: Antonio GÓMEZ ROBLEDO, “Sócrates y Jesucristo”: *Diánoia*, vol. 11, n° 11 (1965), pp. 133-157. En este artículo el autor se propone establecer una comparación prudente y siempre desde un posicionamiento cristiano sobre la relación entre ambos autores, con la única perspectiva de arrojar algo de comprensión a la figura de Sócrates (Ibid., p.144) desde el siempre brillante y resplandeciente *logos* cristiano. Dado a este posicionamiento, el autor no asume demasiados riesgos y simplemente intenta esbozar el interés que desde la antigüedad hasta el pensamiento moderno ha tenido esta pareja. Incluso puede llamar la atención el “Socratismo cristiano” (Ibid. p. 139) que ha denominado Étienne Gilson (1884-1978) en la Edad Media. No obstante el interés por establecer los puentes entre Atenas y Jerusalén es una constante que no puede dejar de ser examinada en la teoría política. Finalmente el temor de un autor cristiano sobre las extremas similitudes entre la figura de Cristo, 400 años posterior a Sócrates, pueda suponer o quitar originalidad y protagonismo, termina por establecer unas rápidas diferencias y, en algunos momentos, presentar a Sócrates como una pieza de la profecía cumplida del advenimiento del mesías. Todo esto no deja de plantear numerosos e interesantes interrogantes en la comprensión sobre la articulación del logos en el pensamiento occidental.

carácter piadoso, y de esta forma justicia y piedad han quedado eterna e indeleblemente unidas.

### **El desengaño de la omnipotencia: de la sabiduría a la piedad**

El problema de la piedad es planteado de forma prioritaria en el *Eutifrón*. ¿Si es acusado de impiedad por qué la muerte tiene un carácter piadoso? ¿Realmente Sócrates es un hacedor de nuevos dioses y no cree en los de su ciudad?<sup>529</sup> ¿Qué ingredientes tiene la piedad socrática y cómo va a ser transferida a la ciencia de la política posterior y por tanto al gobierno de la ciudad?

Dando un salto a las últimas páginas de esta conversación entre el «sabio» Eutifrón y un Sócrates que se muestra como un colegial esperando la enseñanza de este conocedor de los asuntos divinos, la sensación es poco esperada a lo que se podría esperar. De hecho Strauss expone: “Cuando llegamos al final del diálogo, nos sentimos perplejos con respecto a la piedad. No sabemos que es. Pero, ¿acaso no saben todos qué es la piedad?”<sup>530</sup>. Continúa exponiendo Leo Strauss que: “Así, al estudiar el Eutifrón no aprenderemos más que una parte de la verdad, tal como Platón la veía, una verdad parcial, que también es, necesariamente, una falsedad parcial”<sup>531</sup>.

Si partiendo de aquí, consideramos que la piedad pretende replantear el acceso al conocimiento y la posibilidad de la *alethia*. ¿Qué finalidad tiene en la consecución del método dialéctico? Intentemos dilucidar algo que todo el mundo sabe.

Eutifrón que se ve a sí mismo como un sabio por saber qué es la piedad, es interrogado por Sócrates. Siguiendo los comentarios de Strauss, *Eutifrón* viene a ser del tipo de personas que acusaron y condenaron Sócrates<sup>532</sup>. El «sabio» Eutifrón considera la piedad

---

<sup>529</sup> Cfr. PLATÓN, “Eutifrón”, 3 b, p. 50.

<sup>530</sup> Leo STRAUSS, “Sobre el *Eutifrón*”, en *El renacimiento del racionalismo político clásico*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 272.

<sup>531</sup> Ibid., p. 271.

<sup>532</sup> Cfr. Ibid., p. 275.

como aquello que es bueno para los dioses, pero enseguida Sócrates le señala que los dioses también pueden estar disconformes unos frente a otros ante una misma acción<sup>533</sup>. En esta conversación se puede encontrar ya una moderna teoría crítica sobre los conceptos y la contingencia en el trabajo de la ciencia.

Eutifrón en el desarrollo de la conversación encuentra más dificultades para desarrollar y conceptualizar de forma nítida qué es la piedad: “Eut. – No sé cómo decirte lo que pienso, Sócrates, pues, por así decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos”<sup>534</sup>. En cambio Sócrates se siente privilegiado por tener la capacidad de hacer mover las ideas del supuesto sabio: “Lo más ingenioso de mi arte es que lo ejerzo contra mi voluntad. Ciertamente desearía que las ideas permanecieran y se fijaran de modo inamovible más que poseer, además del arte de Dédalo, los tesoros de Tántalo”<sup>535</sup>.

En esta conversación circular<sup>536</sup>, el momento de mayor discernimiento llega cuando se vincula la piedad al juicio. No todo lo justo es pío sino tan solo una parte de ello<sup>537</sup>. Donde está lo pío también está lo justo, pero no todo lo justo es pío. Aquí el maestro en divinidades sentencia: “Eut - . Ciertamente, Sócrates, me parece que la parte de lo justo que es religiosa y pía es la referente al cuidado de los dioses, la que se refiere a los hombres es la parte restante de lo justo”<sup>538</sup>. Aunque esta parece ser una de las ideas más claras que consiguen discernir en la última parte del diálogo, las fronteras están difusas, borradas.

La piedad es un tipo de virtud. Hay cuatro virtudes cardinales: el coraje, la moderación, la justicia y la sabiduría<sup>539</sup>. Strauss señala que a pesar de esta estructura hay un diálogo sobre la piedad y no sobre la sabiduría<sup>540</sup>. ¿La piedad es reemplazada por la

---

<sup>533</sup> Cfr. PLATÓN, “Eutifrón”, 9 a–b p. 57.

<sup>534</sup> Ibid., 11 b, p. 60.

<sup>535</sup> Ibid., 11 d – e p. 61.

<sup>536</sup> Cfr. Ibid., 15 b – c, p. 66.

<sup>537</sup> Cfr. Ibid., p. 61, 11 e – 12 a.

<sup>538</sup> Ibid., 12 e p. 62.

<sup>539</sup> Cfr. STRAUSS, “Sobre el Eutifrón” p. 277.

<sup>540</sup> Cfr. Ibidem.

sabiduría?<sup>541</sup> Hay un diálogo dedicado a la ciencia, el *Teeteto*, y la sabiduría es un tipo de ciencia. De esta forma Leo Strauss señala el vínculo tan estrecho entre la piedad, el conocimiento y la ciencia<sup>542</sup>. El *Entifrón* y el *Teeteto* irían juntos, no únicamente por esta coincidencia temática sino porque serían contemporáneos coincidiendo con el último periodo de vida de Sócrates<sup>543</sup>.

Los diálogos platónicos pretenden no solo plantear una reflexión sobre un tema sino también que el propio proceso del pensar suponga un proceso de transformación humana. Por eso “no se puede encontrar una solución al problema de la piedad, y no se propondrá ninguna para que el lector no se vea impedido de buscarla por sí mismo”<sup>544</sup>.

Entonces ¿qué se pretende? ¿Cuál es el objetivo? Una de las conclusiones que se puede sacar de estas líneas es la vinculación entre la filosofía como forma de sabiduría y la propia teología. Esta vinculación aparece ya mostrada en la misma acusación de Meleto sobre Sócrates. Strauss matiza que no es que el maestro de Platón no crea en los dioses e introduzca otros seres, sino que los sustituye por las ideas<sup>545</sup>. La trascendencia del logos aquí tiene un carácter secundario. La imposibilidad de alcanzar la sabiduría plena que nos trae la piedad supone que la omnipotencia de la psique queda reducida a una mera fantasía. Una de las vías abiertas que nos deja la piedad socrática se centra en intentar discernir entre dos vías: la creencia en los dioses o la creencia en las ideas<sup>546</sup>. ¿Por qué se intenta llegar a la búsqueda de la piedad y de los dioses desde las propias ideas? Porque para adorar a Dios el cual es justo: “Uno debe de saber que Dios es bueno, justo o sabio, es decir, que cumple con las normas de la justicia”<sup>547</sup>. Strauss lo va a definir en que “[l]a única cuestión que importa, en última instancia, es si la razón está del lado de la Biblia o de la filosofía”<sup>548</sup>. La

---

<sup>541</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>542</sup> Cfr. Ibid., pp. 277-278.

<sup>543</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>544</sup> Ibid., p. 283.

<sup>545</sup> Cfr. Ibid., p. 285.

<sup>546</sup> Cfr. Ibid., p. 287.

<sup>547</sup> Ibid., p. 288.

<sup>548</sup> Ibid., p. 293.

piedad se demuestra que tan solo es posible en la filosofía. Se convierte en una forma a través de la cual, a través de un buen método dialéctico, intentar gestionar las contingencias porque como explicábamos al principio el gobierno depende del azar:

El azar es aquello que el arte o el conocimiento no pueden controlar ni predecir de ningún modo. Pero demasiadas cosas dependen del azar como para que el hombre se resigne a su poder. El hombre hace el intento irracional de controlar lo incontrolable, controlar el azar. Sabe, empero, que no puede controlarlo. Por eso necesita a los dioses. Pretende que estos hagan por él lo que él no puede hacer por sí mismo. Los dioses son el motor por cuyo intermedio el hombre se cree capaz de controlar el azar. Sirve a los dioses con la finalidad de ser su patrón o su señor”<sup>549</sup>.

Leo Strauss considera que la única fuente que enseña sobre omnipotencia divina sería la Biblia, siendo esta noción incompatible con la filosofía griega<sup>550</sup>. Pero por otro lado vemos el deseo griego por esta fantasía:

[L]os dioses pueden hacerlo todo y se puede decir que son omnipotentes, pero resulta muy interesante lo que ese concepto significa aquí. ¿Por qué los dioses son omnipotentes? Porque conocen la naturaleza de todas las cosas, lo cual implica, por supuesto, que no son omnipotentes. Conocen la naturaleza de cosas que son completamente independientes de ellos, y merced a ese conocimiento son capaces de usar todas las cosas de manera adecuada<sup>551</sup>.

---

<sup>549</sup> Ibid., p. 289.

<sup>550</sup> Cfr. STRAUSS, “Progreso o retorno”, p. 346.

<sup>551</sup> Ibidem.

El objetivo de la ciencia es dotarse de un arte para poder gobernar la ciudad ante las diferentes situaciones inesperadas que puedan venir. ¿Es la piedad la virtud de gobierno sobre la que todo gira? Se podría plantear desde el fragmento anterior de Strauss que sí.

La filosofía racional presenta limitaciones en el conocimiento de la naturaleza humana. Los dioses tal y como se ha visto con anterioridad, a pesar incluso de saber todo acerca de la naturaleza, tienen comprensiones diferentes. De esta forma la piedad que aquí queda instaurada se va a convertir en la salida a las carencias del conocimiento de lo humano. Es decir en una metodología dialéctica óptima de la cual tirar para mover el correcto funcionamiento de la ciudad. El arte legislativo que anteriormente veíamos que busca la libertad establece una relación inalienable entre piedad y ley en un proceso interminable<sup>552</sup>. En esta unión que va a formar el arte legislativo podemos encontrar una comprensión de lo que posteriormente será conocido como el libre albedrío.

[H]ay un arte particular, la más arquitectónica de todas las artes, cuyo resultado depende especialmente del azar y que requiere de manera absoluta a los dioses o a la piedad como complemento. Es el arte legislativo. El arte legislativo se ocupa de lo justo, lo noble, y lo bueno, es decir, de objetos cuyo genuino conocimiento es mucho más dificultoso que el relativo a los números, medidas y pesos. El arte legislativo es, por lo tanto, el dominio natural del desacuerdo. Su objeto primario es lo justo<sup>553</sup>.

---

<sup>552</sup> “Por tanto, la legislación debe ser un proceso interminable; y cada vez más habrá de haber legisladores vivos. Las leyes solo deberán modificarse con la mayor cautela y solo en caso de una necesidad universalmente admitida”. STRAUSS, “Platón [427-347 a. C]”, p. 94.

<sup>553</sup> STRAUSS, “Sobre el *Eutifrón*”, p. 289.

## El «logócrata» aristotélico

### a. El ingeniero de la academia

El pensamiento platónico se podría considerar un producto puro, extraído de la naturaleza, como si fuese un mineral del cual queda buscar su aplicación práctica. Aristóteles, el ingeniero más destacado de la Academia, va a ser el artífice de que el *logos* se convierta en una sustancia que pueda ser digerida por el organismo. En términos más modernos se podría plantear que el paso del platonismo al aristotelismo es la transformación de un *logos* trascendente en un *logos* inmanente. No hace falta insistir en que uno de los principales rasgos que caracterizan la obra aristotélica es su carácter funcional.

Esta funcionalidad Aristotélica queda plasmada en una comprensión de los fenómenos políticos que se construyen en torno a la externalización de los mismos, a través de la gestión y la comunicación. En esta construcción arquitectónica de la ciudad el *logos* se sitúa en el centro. Aunque autores como Hannah Arendt señalan que no se puede decir que el *logos* en la obra aristotélica se sitúe en el centro, sino que esta posición central la ocuparía el *nous*, el espíritu, la capacidad de contemplación<sup>554</sup>. En nuestra defensa se argumentará que aquí no estamos «contemplando» el *logos* como discurso, tal y como se puede interpretar después de todo este recorrido, sino como esa pieza que canaliza el alma, la interioridad y participaría en el mismo proceso contemplativo.

Aunque la continuidad de Platón en Aristóteles es una evidencia tal y como se presenta aquí, en la aplicación y en su interpretación del platonismo el «ingeniero de la *polis*» va a introducir diferentes matices originales.

La ciudad —*polis*— es una asociación de personas que tienen un vínculo en común<sup>555</sup>. La ciudad aristotélica incluye como novedad no presentar una identidad como tal. La *polis* no es concebida como una unidad–identidad. En este caso, la ciudad debe de

---

<sup>554</sup> Cfr. Hannah ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2011, p. 54.

<sup>555</sup> ARISTÓTELES, *Política*, introducción y notas de Salvador Rus Rufino, trad. de Carlos García Gual y Aureliano Pérez Jiménez, Tecnos, Madrid, 2004, 1260b, p. 152.

tener el rol de autoridad reconocida para la gestión y el otorgamiento de identidades plurales que conviven en ella.

Es decir, como la política no crea a los hombres, sino que los recibe de la naturaleza y los utiliza, así también es preciso que suministre el sustento a la naturaleza, tierra o mar o cualquier otro elemento. A partir de estos recursos le toca al administrador aprovecharlos<sup>556</sup>.

El *logos* en su pérdida del carácter teológico pasa a convertirse en una sustancia perteneciente a los grupos que conviven en el espacio terrenal de lo común. De esta forma la píldora suministrada por el colectivo adquiere una doble dimensión: el *logos* ciudadano y el *logos* grupal.

#### b. Heterogeneidad, pluralidad y neutralidad

A pesar de la pluralidad aristotélica, en la que posiblemente se encuentre un germen de la teoría liberal, la identidad<sup>557</sup> para que pueda ser, necesita fundamentarse en la cohesión y en la no contradicción. La ciudad encuentra su función en la gestión de identidades que se articulan en torno a grupos. La necesidad de heterogeneidad y pluralidad ya la encontrábamos en Platón, el cual rechazaba que la población de una ciudad fuese homogénea. Además, en esta heterogeneidad, Strauss considera que Sócrates establece la base de la necesidad de la ciencia de la política. Lo expresa de la siguiente forma:

Sócrates se distingue de todos los filósofos que lo precedieron por el hecho de ver el núcleo del todo, o de la naturaleza, en la heterogeneidad noética. El todo no es uno ni homogéneo, sino heterogéneo. No obstante, la

---

<sup>556</sup> Ibid., 1258 a, p.139.

<sup>557</sup> Cfr. ARISTÓTELES, “Tópicos”, en *Tratados de lógica (Órganon)*, introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982, 151 b, p. 262.



heterogeneidad no es sensible, como la de los cuatro elementos, por ejemplo, sino heterogeneidad noética, heterogeneidad esencial. Por eso Sócrates fundó la ciencia política. Solo si hay heterogeneidad esencial puede haber una diferencia esencial entre las cosas políticas y las que no lo son. El descubrimiento de la heterogeneidad noética nos permite dejar que las cosas sean lo que son y elimina la compulsión a reducir las diferencias esenciales a algo común. El descubrimiento de la heterogeneidad noética nos permite dejar que las cosas sean lo que son y elimina la compulsión a reducir las diferencias esenciales a algo común. El descubrimiento de la heterogeneidad noética significa la reivindicación de lo que podríamos llamar sentido común. Sócrates lo calificó de retorno de la locura a la cordura o la sobriedad, o, para usar el término griego, *sophrosyne*, que yo traduciría por «moderación».<sup>558</sup>

La moderación que se escuda en la pluralidad de identidades, en su cohabitación nos trae una de las primeras contradicciones que podemos plantear desde Platón. Es decir, la necesidad de crear una ciudad abierta de ciudadanos enclaustrados en sus identidades. De hecho Platón no desea muros físicos en las ciudades ya no solo por una cuestión de salubridad, sino porque conllevan la molición del alma. La identidad necesita un estado de vigilia permanente, de movilización permanente. Porque el bienestar interno nace precisamente de la fatiga vigilante y persecutoria<sup>559</sup>, rasgos fundamentales para la creación de la identidad endógena.

El *bios politikos* queda reducido a una dimensión ajena él, lo político, pero al mismo tiempo esta le agrade, le compele y se convierte en una fuente de su identidad individual y colectiva. Este problema que se plantea ante nosotros parecía observarlo Herbert Marcuse (1898-1979) cuando expone que el pluralismo en su forma contemporánea es una forma de

---

<sup>558</sup> STRAUSS, “El problema de Sócrates: cinco conferencias”, pp. 221 -222.

<sup>559</sup> Cfr. PLATÓN, *Las leyes*, 778 e -779 a, p. 347.

contener cualquier tipo de cambio, impulsando al mismo tiempo la autodeterminación. Hecho que vamos a ver en estas páginas en la formación del logócrata aristotélico. Además Marcuse concluirá que la democracia es el sistema más eficaz de dominación<sup>560</sup>.

Uno de los movimientos más pertinentes para alcanzar este pluralismo requiere un esfuerzo de neutralización, o bien también se podría utilizar un término más moderno como el de “despolitización”. Esta posición la podemos encontrar desarrollada en Adriana Cavarero apoyándose en Hannah Arendt respecto a la teoría aristotélica de la política:

Convencida de esta estrecha relación, Hannah Arendt afirma, que la ontología política de la tradición occidental es desde sus orígenes griegos en adelante manifiestamente falsa. El hombre, a quien la célebre fórmula aristotélica define como *ζoon logon hechon* y *ζoon politikon*, contradice los principios básicos de la política [...]. Arendt quiere subrayar que, al combinar y neutralizar la pluralidad de todos los hombres (y de todas las mujeres, hay que añadir) en sus conceptos, el hombre no puede ser político porque, en el horizonte del hombre, no hay pluralidad y en consecuencia, no hay relaciones. En la lógica del Uno, la imagen espejo de la lógica del mismo, no hay entremedio, no hay espacio relacional generado por la acción. Y en consecuencia, no hay política. Lo que la tradición occidental llama “política” es en realidad un modelo de despolitización que, a partir de Aristóteles y, más aún, de Platón, expulsa la dimensión plural y relacional de la política; de hecho, reacciona al carácter contingente e incontrolable de la dimensión. Según Arendt, incluso la forma moderna de democracia es parte de esta despolitización. Y de hecho, continúa declinando la lógica del Uno a través de una noción del individuo que consiste en la “repetición más o menos exitosa del mismo”. Aunque permite un pluralismo de opinión y de

---

<sup>560</sup> Cfr. Herbert MARCUSE, *El hombre unidimensional*, traducción y prólogo de Antonio Elorza, Austral, Madrid, 2016, p. 85.

los partidos que los representan, el léxico fundamental de la igualdad niega la pluralidad y, en consecuencia, la política<sup>561</sup>.

Esta crítica también nos recuerda a la que plantea, aunque desde otro punto de vista que aquí no nos interesa, Carl Schmitt (1888-1985). Crítica que pretende mostrar la posición de los Estados europeos atendiendo a un proceso de neutralizaciones y despolitizaciones que contribuyeron a la creación de centros de gravedad en el mapa europeo, es decir, de los diferentes *locus* políticos en el continente en los últimos siglos. Esta visión nos resulta útil porque nos arroja desde una posición contemporánea la violencia o la guerra interna que acumulan estas posiciones neutrales y plurales<sup>562</sup>. Por lo tanto, se pueden apreciar como diferentes voces ya han expuesto los esfuerzos deliberados y arbitrarios en la Edad Moderna por la búsqueda de neutralizar los *espacios públicos internos* que nosotros encontramos en Aristóteles.

### c. Del problema de la retórica al surgimiento del «logócrata»

La teoría Aristotélica se fundamenta en la necesidad de categorizar, identificar, y clasificar creando diferentes espacios plurales de acción. Una de las preocupaciones y prioridades que plantea la ciencia aristotélica es la obsesiva necesidad de definir o

---

<sup>561</sup> “Convinced of this close connection, Hannah Arendt claims that the political ontology of the Western tradition is, from its Greek origins onward, manifestly false. Man, whom the celebrated Aristotelian formula defines as *zoon logon hechon* and *zoon politikon*, contradicts the basic principles of politics. [...] Arendt means to underscore the fact that, since it combines and neutralizes the plurality of all men (and all women, it must be added) in its concepts, Man cannot be political because, within the horizon of man, there is no plurality and, consequently, there are not relations. In the logic of the One, the mirror image of the logic of the same, there is not *in-between*, no relational space generated by action. And consequently there is no politics. That which the Western tradition calls “politics” is in reality a model of depoliticization that, beginning with Aristotle and, even more so, Plato, expels the plural and relational dimension of politics; in fact, it reacts to the contingent and uncontrollable character of dimension. According to Arendt, even the modern form of democracy is part of this depoliticization. And in point of fact, it continues to decline the logic of the One through a notion of the individual that consists in the “more or less successful repetition of the same”. Although it allows for a pluralism of opinion and the parties that represent them, the fundamental lexicon of equality negates plurality and, consequently, politics”. Adriana CAVARERO, “Politizing theory”, en Stephen K. WHITE y J. Donald MOON (ed.) *What is Political Theory?*, SAGE publications, London, Thousand Oaks, New Delhi 2004, p. 61.

<sup>562</sup> Cfr. Carl SCHMITT, “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, en *El concepto de lo político. Texto de 1932 con prólogo y tres corolarios*, trad. de Rafael Agapito, Alianza Editorial, Madrid, 2014.

conceptualizar *lugares* del conocimiento, y por lo tanto la delimitación precisa de su objeto de estudio. Esta preocupación teórica, al igual que ya ocurría en Platón, supone una tensión entre la vida activa y la vida contemplativa. Aunque se producen diferencias consustanciales en ambos que afectan al *logos*.

La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Solo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales. (Ya que por su naturaleza ha alcanzado hasta tener sensación del dolor y del placer e indicarse estas sensaciones unos a otros). En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en estas funda la casa familiar y la ciudad<sup>563</sup>.

José Luis Ramírez<sup>564</sup> destaca que de este citado texto se puede desprender una moderna teoría de la acción comunicativa así como observar los principios básicos de la teoría aristotélica. A este respecto, Ramírez explica como el *logos* (palabra) utilizado en este párrafo de la *Política* entrelaza el conocimiento con la comunicación. En este proceso de “imanentización” del logos, este ya no te lleva a la VERDAD, sino a dilucidar o discernir entre lo bueno y lo malo<sup>565</sup>.

---

<sup>563</sup> ARISTÓTELES, *La política*, 1253a, p. 118.

<sup>564</sup> Cfr. José Luis RAMÍREZ, “Tópica de la responsabilidad. Reivindicación de la retórica para la ciudadanía moderna”: *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, vol. 8, n.º 21, (abril -junio, 2003), pp. 101-115.

<sup>565</sup> Ibid., p.103.

Lo que la palabra diálogo descubre es la necesidad humana de dilucidar lo que es bueno y conveniente a través del *logos*, es decir, mediante el uso del lenguaje razonado o de la razón expresada en palabras, mediante una acción comunicativa en la que nuestra intención y nuestro deseo se vierten en expresión material capaz de ser captada e interpretada por el otro. La concepción del *logos* como medianero de sentido, como un constructor de consenso, implica una concepción comunitaria de la sociedad humana. El diálogo entendido como mediación supone un pluralismo social en el que el lenguaje es patrimonio de todos y cada uno<sup>566</sup>.

La teoría del *logos* como acción comunicativa quedaría sistematizada en *Retórica*<sup>567</sup>. Al igual que en Platón existe una tensión permanente entre dialéctica y retórica. Pero en Aristóteles podemos observar, en su defensa de la retórica, una pronunciación más explícita y al mismo tiempo más confusa que en su maestro. Esta formulación, podríamos denominarla de un «reconocimiento excluido». No obstante Ramírez, que hace una lectura más alejada de la tradicional filosofía racionalista que se está cuestionando, considera que se trata una unión indivisible entre retórica y *logos*. Aunque el influjo dialéctico que observamos en retórica no termina por convencernos sobre esta posición. Ramírez lo expresa de la siguiente forma:

La Lógica, fanática de la presencia, solo considera lo que de hecho y literalmente se dice, mientras que la *Retórica* sabe que la ausencia es a veces más significativa que la presencia y que también el silencio tiene sentido. La retórica nos enseña no solamente a hablar sino, sobre todo a escuchar y a entender. La *lógica* se ocupa de las palabras (concretamente de las palabras

---

<sup>566</sup> Ibid., p. 103.

<sup>567</sup> También se puede ver que Aristóteles además de ser el padre de la lógica y del saber científico organizado, es decir, es el sistematizar de la dialéctica, también sistematiza una teoría de la comunicación a través de su retórica. Véase Ibid., pp. 104 -105.

escritas) como significantes, mientras que la *Retórica* atiende a la palabra como actividad de hablar y de decir, fiel al sentido original del *logos*. Mientras que la lógica se hace parasitaria de la gramática y de la abstracción, busca la *Retórica* su alianza con la pragmática, con la psicolingüística y con la expresión del pensamiento y la experiencia humanos interpretados a la luz del ejemplo y de la situación concreta<sup>568</sup>.

Se puede entender que esta tensión en Aristóteles se genera más que por un deseo del propio autor por un reconocimiento de las implicaciones de la retórica que le llevan a intentar controlarla a través de una teoría logocéntrica que sobrepasa y corrige los límites de la dialéctica o de la lógica como expresa Ramírez.

En *Tópicos* y *Acerca del alma* podemos encontrar algunos ingredientes sobre la potencialidad o la totalizadora concepción racionalista del *logos*. El planteamiento de la dialéctica se puede encontrar extensamente tratado en *Tópicos*<sup>569</sup>. En este estudio presenta de forma sistematizada la utilidad y aplicabilidad del método dialéctico *antistrofa*<sup>570</sup> del método retórico. *Tópicos* es relativo a un lugar y por lo tanto, tal y como se puede ver a lo largo de este pequeño tratado, la reflexión dialéctica queda enmarcada en unas coordenadas espaciales. El razonamiento dialéctico se fundamenta en un discurso<sup>571</sup> —*logos*— sobre elementos plausibles:

---

<sup>568</sup> Ibid., p. 109.

<sup>569</sup> “El propósito de este estudio es encontrar a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario”. ARISTÓTELES, “Tópicos”, 100 a, pp. 89-90.

<sup>570</sup> “La retórica es una *antistrofa* de la dialéctica, ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada. Por ello, todos participan en alguna forma de ambas, puesto que, hasta un cierto límite, todos se esfuerzan por descubrir y sostener un argumento e, igualmente, en defenderse y acusar. Ahora bien, la mayoría de los hombres hace esto, sea al azar, sea por una costumbre nacida de su modo de ser. Y como de ambas maneras en posible, resulta evidente que también en estas (materias) cabe señalar un camino. Por tal razón, la causa por la que logran su objetivo tanto los que obran por costumbre como los que lo hacen espontáneamente puede teorizarse; y todos convendrán entonces que tal tarea es propia de un arte”. ARISTÓTELES, *Retórica*, traducción y notas de Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1999, 1354 a, pp.161-162.

<sup>571</sup> Cfr. ARISTÓTELES, “Tópicos”, 100 a, p. 90.

Una proposición dialéctica es una pregunta plausible, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los sabios, y, de entre estos, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los más conocidos, y que no sea paradójica: pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría. Son también proposiciones dialécticas las semejantes a las plausibles, y las contrarias a las que aparecen plausibles, propuestas en forma contradictoria, y todas las opiniones que están de acuerdo con las técnicas conocidas. Pues, si es posible que el conocimiento de los contrarios sea el mismo; y que, si existe un único arte de leer, también existirá un solo arte de tocar la flauta, mientras que, si existen varios artes de leer y escribir, también existirán varios artes de tocar la flauta: pues todas estas cosas parecen ser semejantes y homogéneas. De manera semejante las cosas contrarias a las plausibles, propuestas en forma de contradicción, parecen plausibles: pues, si es plausible que hay que hacer bien a los amigos, también lo es que no que hacerles mal<sup>572</sup>.

De aquí se pueden desprender elementos totalizadores del método dialéctico en el que pocos elementos quedan fuera de la plausibilidad. Aunque esto no significa que todo conocimiento, como se viene diciendo, sea fruto de la dialéctica. En *Retórica* identifica todo aquello que es susceptible de conocimiento retórico. El objeto de la dialéctica es aquel que puede ser aplicado a multitud de casos y no generar objeción y crítica alguna<sup>573</sup>. Aquí se podría ver el *Dikaíos* del método dialéctico sobre la acción humana. El conocimiento dialéctico cartografiado a través de la cohesión de la identidad<sup>574</sup> en la que no puede haber

---

<sup>572</sup> Ibid., 104 a, p. 105.

<sup>573</sup> Cfr. Ibid., 157b, p. 283.

<sup>574</sup> “Ahora bien, es preciso que, cada una de las cosas que se dice ser en mayor grado o deseable, sea numéricamente una: si no, no se habrá mostrada que es la misma”. Ibid., 152 a, p. 263.

contradicción<sup>575</sup>. De hecho, se podría plantear que Aristóteles ya esboza una «geopolítica del método» y del conocimiento.

De esta forma, la tensión permanente que existe en el pensamiento Aristotélico se podría reducir a los ecos generados por el *antistrophos* coral en el baile entre dialéctica–retórica en lo más profundo de su interioridad. Sonidos que rebotan y resuenan mezclándose en la concavidades del interior humano, generando el surgimiento de múltiples voces que la tradición occidental ha intentado aislar o eliminar con la finalidad de terminar con las disonancias de los ecos provocados por una sinfonía coral para crear una gran armonía melódica, posiblemente siguiendo la propia estela del FILÓSOFO. Tal vez como a él le hubiese gustado. De esta forma, Aristóteles dejó el terreno preparado para un nuevo modelo de ciudadano, que he optado por denominar “logócrata”<sup>576</sup>. Concepto que permite poner el acento en el estudio del «árbitro» como director del gobierno humano. Proyecto que emana precisamente de este falso reconocimiento de la retórica.

#### d. Ética y piedad

Antes expresaba que el principal cambio respecto a Platón suponía romper el hilo directo que une al ciudadano y la *polis* interponiendo entre ambos el grupo. Una de las paradojas que plantea este cambio, descansa en la forma en la que Platón en *La república* y *Las leyes*, defiende un ideal de ciudad en el que el grupo queda distorsionado por la identidad colectiva de la ciudad. En Aristóteles, que se podría considerar uno de los

---

<sup>575</sup> Cfr. Ibid., 152, p. 262.

<sup>576</sup> El término “logócrata” es un concepto que utiliza George Steiner en su obra: George STEINER, “Los «logócratas»: De Maistre, Heidegger y Bountang”, en *Los logócratas*, trad. de María Condor, Ediciones Siruela, Madrid, 2006. En esta conferencia de 1982 en la European University Institute, habla de dos modelos de surgimiento y adquisición del lenguaje: El primero se corresponde a una explicación “naturalista” o “positivista”, que considera que la evolución del lenguaje es debida a las transformaciones de atributos fisiológicos y psicológicos de la especie. El segundo enfoque es el “trascendente”, que no niega componentes socioeconómicos, colectivos y ambientales pero sí cuestiona la evolución naturalista desde los orígenes y análogo a la adaptación orgánica. Ibid., pp. 14-15. En relación a este origen trascendente del lenguaje se enmarcaría el punto de vista logocrático que parte de “la afirmación según la cual el *logos* precede al hombre y el ‘uso’ que él hace de sus poderes numinosos es siempre, en cierta medida, una usurpación. En esta óptica, el hombre no es el amo del habla sino su sirviente. No es propietario de ‘la morada’ del lenguaje (*die behausung der Sprache*), sino un huésped incómodo, hasta un intruso”. Ibid., pp.15-16.



precursores del pensamiento liberal, como se ha dicho antes, el ciudadano queda subordinado al grupo, dentro de una pluralidad de identidades en el marco de la *Polis*. Para comprender esta transformación es menester detenerse un instante en atender el entramado arquitectónico laberíntico que plantea Aristóteles sobre la acción humana. Se trata de una tupida red llena de guardianes y espías que vigilan y velan con ojo preciso la recta acción, que es el objetivo humano.

En *Ética a Nicómaco*, estudio centrado en la acción humana, sitúa la felicidad como el fin último del humano, y esta búsqueda de felicidad es la que dotará de armonía y bienestar la vida del ciudadano en la comunidad. Aunque uno de los comentaristas más destacados de su obra, Sir William David Ross (1877-1971) destaca que no es correcto traducir la palabra *εὐδαιμονία* por felicidad:

El adjetivo correspondiente significaba primitivamente ‘vigilado por un buen genio’, pero en el uso ordinario de la lengua griega, la palabra significa simplemente buena fortuna, con frecuente alusión particular a la prosperidad exterior. No es adecuado traducir en la *Ética* esta palabra por ‘felicidad’, pues, mientras que ‘felicidad’ designa un estado de sentimiento diferente del ‘placer’ solo porque sugiere permanencia, profundidad y serenidad, Aristóteles insiste en que *εὐδαιμονία* es una especie de actividad y no una especie de placer, aunque el placer la acompañe naturalmente. La expresión ‘bienestar’ que es más vaga, es por tanto mejor<sup>577</sup>.

El análisis de Ross pretende resaltar la preocupación en la *Ética* por la vulnerabilidad de la acción humana y su dependencia a las contingencias. Esta búsqueda de la felicidad o del bienestar divide en dos partes la acción humana: la «dianoética» y la «ética». La ética se preocuparía de llegar a la felicidad que también se relaciona con la

---

<sup>577</sup> W.D. ROSS, *Aristóteles*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1981, p. 272.

política. De esta forma la ética es la búsqueda o el cuidado de la buena fortuna de los azares. Por el contrario la dianoética se ocupa de la inteligencia, la sabiduría y la prudencia.

Hay dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de ‘costumbre’<sup>578</sup>.

Ambas virtudes ocurren en el alma humana, pero tan solo en una parte de ella, los modos de ser, son los que rige el gobierno. Dentro de esta parte del alma tan solo la pequeña parte de la ética es encargada de relacionarse con los espacios públicos de la ciudad, mientras que la otra quedaría en la parte «privada». Aunque ambas se encuentran en continua interdependencia, conectadas en una estructura esférica<sup>579</sup>. El punto de unión que conecta ambas dimensiones del ser humano en Aristóteles es el *término medio*<sup>580</sup>, pero la única virtud que tiende a él es la ética, que a su vez hace al hombre prudente.

#### e. No hay nada en el *mesón*

El *término medio* supone la neutralización<sup>581</sup> de los espacios del ciudadano que gobernarían su vida pública mientras que el gobierno de su vida quedaría bajo el espacio privado. La única forma de llegar al *término medio* es través del método dialéctico<sup>582</sup> que

---

<sup>578</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, prólogo de Teresa Martínez Manzano, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2014, 1103 a., p. 52.

<sup>579</sup> Para comprender el sentido del círculo y la pervivencia de elementos de la cultura griega en nuestros días. Cfr. ROIZ, *El mundo interno y la política*, pp. 52-61.

<sup>580</sup> “El exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva, y los buenos artistas, como decíamos trabajan con los ojos puestos en él); y si, por otra parte, la virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá que tender al término medio. Estoy hablando de virtud ética, pues esta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1106 b, p. 62.

<sup>581</sup> “Ahora, la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud”. Ibidem.

<sup>582</sup> D.W. Ross considera que la ética es dialéctica. Véase ROSS, *Aristóteles*, p. 271.

cartografía y busca el centro de la circunferencia. Esta operación resultaría ineficiente si la búsqueda de conocimiento, la filosofía, no tuviese un carácter eminentemente práctico para aquellos que la ejercen, no se trataría simplemente de un conjunto de prescripciones normativas que alguien escucha para regir su vida<sup>583</sup>. Por ello el punto medio no es únicamente una posición teórica. Es una posición de intermediación.

Esta influencia en Aristóteles la podemos encontrar procedente de Solón. Ya en el capítulo anterior se mencionaba la posición del legislador y uno de los fundadores de Atenas entre los dos bandos evitando la *stasis* de la polis. Esta figura del 3 con la que se presenta Solón, expone Loraux, pretende ser una alternativa al equilibrio sedicioso del 2<sup>584</sup>. Una de las ideas que podemos extraer de los fragmentos de Solón es el hecho de tratarse de un centro vacío que nadie ocupa. No obstante este *mesón* es la apertura de un *locus* que busca escapar a la apropiación. Es un espacio que debe de estar vacío. Uno de los primeros problemas que esto nos sugiere gira en torno a un *locus* que no debe ser público, un espacio sin gobierno. Un *mesón* como lugar vacío, un lugar donde no hay nada ni debe de ser colmado. Podría incluso llegar a considerarse que este locus vacío inaccesible podría representar una transcendentalidad expulsada, un reconocimiento de incompreensión, de condensación de una omnipotencia que queda en el más allá, pero vamos a ver que esto no es así. Esta nada en el centro exteriorizada en un espacio en disputa, es fruto de un *self* disociado. Winnicott nos ayuda a comprender que una nada en el centro genera un temor, un miedo a revivir un espacio vacío frente al que no poder reaccionar. De este miedo, a modo de defensa maniaca que ya hacía acto de presencia en la justicia (*dike*), el árbitro *okupa* ese espacio. Esta necesidad de agresión que supone el miedo al vacío y la necesidad de reaccionar que nos explica el psicoanalista inglés, la encontramos en la reflexión de

---

<sup>583</sup> “Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquellos sanarán el alma con tal filosofía”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1105 b, p. 59.

<sup>584</sup>Cfr. LORAUX, *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, p. 164.

Loraux sobre el mesón soloniano. Según la autora francesa este espacio no se trataría de un lugar pacífico de intercambio sino un lugar bélico, un centro de lucha. Es un lugar inconfortable que se busca pacificar<sup>585</sup>. El árbitro por tanto es un *hoplita* solitario<sup>586</sup>.

#### f. El libre albedrío

Volvamos nuevamente a la estructura fáctica aristotélica en la comunidad, de la cual se extrae que el fin es el cuidado de la felicidad. Sentimiento que como veíamos presenta un estrecho vínculo con el cuidado de los dioses (piedad) como forma de bienestar colectivo. Una de las dudas que nos transmite esta piedad es de qué forma se da este cuidado. Se ha incidido al principio que la influencia de Solón en el pensamiento aristotélico es de gran importancia. En Solón si algo podemos ver es un rechazo a la invocación de la fortuna de los dioses. Esta no tiene que convertirse aunque no se haya nacido con la perfección<sup>587</sup>. Toda riqueza de los hombres o todas sus desgracias son fruto de los hombres. No se puede acusar a los dioses de las desgracias<sup>588</sup>.

Por el contrario, la gestión de la propia vida, la relación con sí mismo, quedaría en el ámbito privado regido por la prudencia. De esta forma se produciría un doble movimiento en Aristóteles: la privatización de una parte del ser humano y la despolitización<sup>589</sup> de la dimensión pública. La división entre el espacio público y privado quedaría delimitada por una gruesa frontera con una puerta vigilada por un guardián que concienzudamente examina el pasaporte e interroga antes de pasar al otro lado de la

---

<sup>585</sup> Cfr. LORAUX, *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, p. 174.

<sup>586</sup> Cfr. Ibid., p.180.

<sup>587</sup> Cfr. SOLÓN, “Tetrámetros” “frag. 23”, pp. 200-201.

<sup>588</sup> Cfr. Ibid., “Elegías” “frag.1”, 8-9, p.183; Ibid., “frag”.1, 56, p. 186;Ibid., “frag.3”, 1-2, p. 188; Ibid., “frag”.11. 1-4, p. 194.

<sup>589</sup> Dentro de la virtud ética, se encontraría el hombre liberal que es aquel alabado por la forma de gestionar la riqueza. Se trataría de un ciudadano útil. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1119 b-1122 a, pp. 102-109. Aristóteles vuelve a ensalzar la figura del buen gestor, aquel que no destaca ni por la valentía ni por sus buenos juicios pero presenta una virtud en su relación con el dinero. No es el trabajo ni la investigación apropiada para ello, pero a lo largo de esta obra y de otras de Aristóteles se pueden encontrar semillas que posteriormente darán forma al pensamiento liberal. Esta dimensión de la ética se convertirá en una parte fundamental hasta algunas de las actitudes o discursos modernos que hablan del hombre como empresario de sí mismo.

frontera. Pero el paso o el cambio de máscaras no sería un cambio radical, no sería un *libero arbitrio* total, sino que para evitar la arbitrariedad o el descontrol fuera de las fronteras, Aristóteles crea la figura del «árbitro». Figura que transita en ese *espacio medial*. No obstante, las tesis sobre el *libero arbitrio* en Aristóteles pueden resultar polémicas y no muy examinadas por el mismo autor griego, tal y como cree Ross:

No es tanto una afirmación del libre albedrío como una respuesta a los que quieren eludir la responsabilidad de las malas acciones, aunque aceptan como propias las buenas. Si quiere tenerse una idea de conjunto de la actitud de Aristóteles con respecto al libre albedrío, hay que tener presente los puntos siguientes: 1) La realización de un acto particular (dice a veces Aristóteles) resulta necesariamente de la aprehensión de las premisas apropiadas. [...]. 2) Cuando el carácter ha sido establecido, no puede ser cambiado a voluntad. 3) La palabra «voluntario» no connota para Aristóteles nada que se relacione con el libre albedrío, porque es aplicado a la conducta de los animales. Por otra parte, se debe de notar que: 1) Aristóteles parece creer en una contingencia objetiva que no es un simple eufemismo para ocultar nuestra ignorancia del porvenir. No tenía una concepción clara de una ley universal de causalidad. 2) Toma resueltamente partido contra la concepción socrática, según la cual nadie es voluntariamente malo, que la acción sigue necesariamente el estado de nuestra creencia. En suma, debemos decir que comparte la creencia del hombre ordinario en el libre albedrío, pero no ha examinado el problema muy cuidadosamente y no se ha expresado de modo muy coherente<sup>590</sup>.

---

<sup>590</sup> ROSS, *Aristóteles*, p. 288.

A pesar de que como explica Ross, no se puede encontrar un desarrollo especial del *libero arbitrio*<sup>591</sup> en la obra de Aristóteles, la construcción del «árbitro interior»<sup>592</sup> que en esta tesis estamos defendiendo intervendría a replantear esta posición. Sin la pretensión de entrar en un debate hermenéutico, sobre la relación entre el árbitro y el albedrío, no se puede negar que el ejercicio anárquico de la volición no es incompatible con el establecimiento de pautas, órdenes o reglamentos establecidos. Autores modernos que estudian esta facultad defienden precisamente la compatibilidad del libre albedrío con el determinismo. Y concluyen que esta convergencia radicaría en la voluntariedad y en la racionalidad<sup>593</sup>.

La preocupación por la templanza y la continencia requieren no solo una actitud previsible movida por el cálculo y el razonamiento sino que también exige de una preparación ante los azares de los escenarios vitales, en los que el carácter<sup>594</sup> sea capaz de dirigir las reacciones inmediatas. A través de esta figura se pretende corregir los desvíos y las incapacidades de una voluntad debilitada ante una situación inesperada. Se va a tratar de un implante sintético que va a tener gran transcendencia a lo largo de la historia del pensamiento<sup>595</sup> y que va a ser un funcionario público-privado en la supervisión de las acciones del gobierno humano. Con este desarrollo que observamos en Aristóteles ya podemos comprender de mejor forma el carácter *endógeno* de la identidad que se anunciaba en el título de este capítulo:

---

<sup>591</sup> “Con todo, las acciones no son voluntarias del mismo que los modos de ser, pues de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin, si conocemos las circunstancias particulares; en cambio, de nuestros modos de ser somos dueños solo del principio, pero su incremento no es perceptible, como en el caso de las dolencias. Sin embargo, ya que está en nuestro poder comportarnos de una manera u otra, son, por ello, voluntarios”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, 1114 b, p.87.

<sup>592</sup> Jorge Loza expone la relevancia que tiene esta figura del árbitro interior en la obra de Thomas Hobbes. Para ello es recomendable ver: LOZA, “Sobre el árbitro en la teoría política”, p. 27.

<sup>593</sup> Cfr. MOYA, *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, p. 90.

<sup>594</sup> “Pues las acciones previsibles pueden decidirse por cálculo y razonamiento, pero las súbitas se deciden según el carácter”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, 1117 a, p. 94.

<sup>595</sup> Véase Ibidem.

Ahora, si cada uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser, también lo será, en cierta manera, de su imaginación. De no ser así, nadie es causante del mal que uno mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin, pensando que, al fin no es de propia elección, sino que cada uno debería haber nacido con un poder, como lo es el de la visión, para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero. Y, así el hombre bien dotado es aquel a quien la naturaleza ha provisto espléndidamente de ello, porque es lo más grande y hermoso y algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que lo conservará de la manera que corresponde a su cualidad desde el nacimiento, y el estar bien y bellamente dotado constituirá la perfecta y verdadera excelencia de su índole<sup>596</sup>.

Cualquier cuestionamiento al carácter endógeno de la identidad se percibe como un ataque a un sistema judicial fundamentado en la *dike*. Las implicaciones del libre albedrío en la atribución de responsabilidades siguen siendo todavía determinantes en la defensa de esta facultad entre los autores modernos. No obstante en este mismo párrafo, Aristóteles da entrada al determinismo cuando afirma que el recto juicio, al igual que la vista sin la cual no sería posible, es un bien de carácter natural. Debido a este predeterminismo natural en el que se encuentra esta facultad en el ser humano, podemos entender, la necesidad de dotarlo de un gobierno fuerte y *auto-nomos* al que se le puede atribuir los actos volitivos de sus elecciones.

#### g. Arbitraje y equidad

En párrafos anteriores comentaba la doble operación de privatización y despolitización aristotélica. El árbitro tiene su desarrollo y aplicación en el derecho

---

<sup>596</sup> Ibid., 1114 b, p. 85-86.

privado<sup>597</sup>. En la Atenas de Aristóteles<sup>598</sup> había dos tipos de árbitros o *diaitētēs* (διαιτητές): Los que tenían un carácter público (κληρωτοί) elegidos por sorteo y otros que tenían un carácter privado (αἰρετοί) elegidos por las partes en disputa antes de llegar a los tribunales. Los dictámenes de ambos se caracterizaban por estar más fundados en la equidad que en la ley<sup>599</sup>. Una de las paradojas que nos encontramos es precisamente, tal y como podemos ver reflejada en algunas obras como las de Isócrates (436 a. e. c.- 338 a. e. c.)— *Recurso contra Calímaco* o *Sobre un asunto bancario*— o bien la comedia de Menandro (342 a. e. c. – 292 a. e. c.)—*El arbitraje*<sup>600</sup>— surgen en momentos de convulsión y agitación de la *polis*. El arbitraje se mueve entre el afuera y adentro de la comunidad. Se constituye dentro de la *dike* pero al mismo tiempo la sobrepasa. La justicia como *dike* necesita articular la contingencia de la comunidad política y para ello recurrirá a la equidad en su preocupación por el cuidado de la felicidad y del *otro*<sup>601</sup>.

En los diferentes tipos de justicia en los que no me voy a detener aparece el *término medio* y la instrumentalización dialéctica en la búsqueda de lo justo que apoya la sentencia final del «juez». Es de destacar que uno de los modelos de justicia es el denominado con el adjetivo político. La justicia política, aquella que se tiene que dar entre los miembros de una comunidad no puede darse si los ciudadanos no son «soberanos» de sí mismos, en términos de Aristóteles autárquicos<sup>602</sup> que se relacionan en una situación de igualdad. Dentro de esta

<sup>597</sup> Se puede ver un recurso de ello en: ISÓCRATES, “Recurso contra Calímaco” (XVIII), en *Discursos I*, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida, Gredos, Madrid, 1979. También se puede consultar: ISÓCRATES, “Sobre un asunto bancario” (XVII) en *Discursos I*, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida, Gredos, Madrid, 1979.

<sup>598</sup> La institución del árbitro era de gran relevancia en la época Aristotélica tal y como se puede leer en su manuscrito sobre la *Constitución de Atenas*. Véase: Aristóteles, *Constitución de Atenas*, edición, traducción y notas con estudio preliminar por Antonio Tovar, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

<sup>599</sup> Cfr. LLD WILLIAM SMITH., WILLIAM WAYTE, G. E. MARINDIN, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. Albemarle Street, London. John Murray. 1890. Visto en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=D.diaetetae-cn&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0063> [Última vez visitado 21/06/2018]

<sup>600</sup> Cfr. MENANDRO, “El arbitraje”, en *Comedias*, introducciones, traducciones y notas por Pedro Bádenas de la Peña, Gredos, Madrid, 1986.

<sup>601</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1129 b-1130 a, pp.132-133.

<sup>602</sup> “La justicia política existe por razón de la autarquía, en una comunidad de vida entre personas libres e iguales, ya sea proporcional ya aritméticamente. De modo que entre personas que no estén en estas condiciones, no es posible la justicia política de los unos respecto de los otros, sino solo la justicia en un



justicia política distinguía entre la «natural», aquella que tiene la misma fuerza en todas las partes; y la «legal», fundada en la convención y por lo tanto variable al lugar. A pesar de esta diferenciación, y del marcado carácter divina de la primera<sup>603</sup>, Aristóteles sitúa la justicia como una actividad estrictamente humana<sup>604</sup>. Ya veíamos antes con Solón que las divinidades no son las causantes de la mala fortuna ni de las desgracias de la ciudad.

De esta relación entre una ley natural o universal y los particularismo locales surge una tensión que se presenta como una compleja red de diferentes fuentes, conceptos, normas de conducta, tradiciones o cultos locales atravesadas por intersecciones inter-territoriales sin olvidar la relación de los ciudadanos consigo mismo. Para poder subsanar esta multitud de códigos y comprensiones de la justicia tan antiguo como presente surge la idea de la «equidad»<sup>605</sup>.

La necesidad de una autarquía regida por una fuerte voluntad y una identidad cohesionada es un requisito fundamental para no caer en la *Akrasia*, o desgobierno vital que atente contra el propio sistema político. Por lo tanto, es importante la necesidad de que una parte de la «ciudad interior» sea predominante sobre la otra parte de la misma ciudad.

Metafóricamente, y por semejanza, existe, pues, una justicia, no de uno consigo mismo, sino entre ciertas partes de uno mismo; y no una justicia cualquiera, sino la propia del amo y el siervo, o del esposo y la esposa, pues en estos mismos términos se distingue la parte racional del alma de la irracional; y es, ciertamente, al atender a estas partes, cuando parece que es

---

cierto sentido y por analogía. Pues la justicia, supone personas cuyas relaciones están reguladas por una ley, y la ley se aplica a situaciones en las que es posible la injusticia, pues la justicia es el discernimiento entre lo justo y lo injusto”. Ibid., 1134 a, p. 147

<sup>603</sup> Los estoicos fueron los primeros en referirse a la ley natural como ley divina (*theios nomos*). Véase HAYES, *What's Divine about Divine Law? Early Perspectives*, p. 55.

<sup>604</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1137 a, p.156.

<sup>605</sup> “Lo equitativo es justo y mejor que cierta clase de justicia, no que la justicia absoluta, pero si mejor que el error que surge de su carácter absoluto”. Ibid., 1137 b, p. 158; “lo equitativo, si bien es mejor que una cierta clase de justicia, es justo, y no es mejor que lo justo, como si se tratara de otro género. Así, lo justo y lo equitativo son lo mismo, y aunque ambos son lo mismo, y aunque ambos son buenos, es mejor lo equitativo” Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino una corrección de la justicia legal”. Ibid., 1137 b, p. 157.

posible la injusticia con uno mismo, pues estas partes pueden sufrir algo contra sus propios deseos de suerte que también cabe una cierta justicia recíproca entre ellas, semejante a la que existe entre gobernantes y gobernados<sup>606</sup>.

#### h. ¿*Phantasia* la esencia de la libertad?

En esta compleja estructura o ciudad interior en la que dibujan al «logócrata» tiene su centro de poder y autoridad el «árbitro» que requiere de las imágenes que funcionan a modo de reglamentos. La omnipresente lógica de la presencia en el conocimiento evita cualquier tipo de duda sobre la posición dudosa de la retórica aristotélica. A diferencia de Platón, las proyecciones que encontramos en Aristóteles se caracterizan sobre todo por ser introyecciones de la ciudad de Solón. ¿Cómo se produce esta incorporación del árbitro de Solón que abandona la ley para seguir la equidad?

Párrafos más arriba Aristóteles ya nos adelantaba que la «imaginación» debía ser controlada por la voluntad. Una idea similar ya la encontrábamos en la *ensoñación* de Eleusis, es decir, el sueño sin letargia.

Una de las primeras confusiones de esta mirada aristotélica proviene de la propia facultad de producir esas imágenes. La palabra *phantasia* es traducida usualmente como imaginación. Aristóteles nos indica que la *phantasia* se deriva de la palabra *pháos* (luz)<sup>607</sup>, lo que ya nos indica que la vista es el sentido por excelencia. Emmanuel Alloa, en un artículo reciente, propone por el contrario entender la *phantasia* no como la facultad para representar o capacidad representativa ni tampoco como imaginación, sino como

---

<sup>606</sup> Ibid, 1138 b., p. 160.

<sup>607</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Acerva del alma*, trad. y notas de Tomás Calvo Martínez Gredos, RBA, Madrid, 2014, 429 a, p. 372.

visualización o bien poder o capacidad para visualizar<sup>608</sup>. De hecho Alloa sostiene que *phantasia* viene del antiguo verbo *phantazô* que significa crearse una imagen<sup>609</sup>.

Percibir con la vista tiene más de un significado porque se puede ver incluso cuando no se puede ver<sup>610</sup>, cuando se tienen los ojos cerrados. A diferencia de los otros órganos sensitivos, la visión, es aquel sobre el que la voluntad ordena. No se puede dejar de oír por un acto de la voluntad; ni tampoco se puede dejar de sentir una textura cuando es tocada; o tampoco se puede dejar de percibir el gusto cuando se está saboreando. La propia facultad sensitiva de la vista ya se mueve en una fantasía omnipotente. El «ojo de la mente» no necesita una luz natural para rastrear su concavidad en la producción de imágenes.

Pero la imaginación no se trata únicamente de un producto humano, los animales también disponen de ella. Pero estas imágenes también se pueden producir de forma involuntaria, véase los sueños, a los que Aristóteles les dedicó unas breves páginas. Más allá de que el sueño sea un estado inmóvil, inactivo que petrifica la acción, resulta relevante para conservar el ser<sup>611</sup>. Las imágenes que se producen durante el sueño son borrosas, se presentan como representaciones de la realidad desordenadas y a pesar de la inmovilidad están asociadas al cambio<sup>612</sup>. Aunque Aristóteles se abre a la posibilidad de adivinación de los sueños parece no otorgarle gran importancia<sup>613</sup>. La naturaleza inquietante de los sueños y su relación involuntaria quedan fuera del marco de la acción y del libre albedrío. De aquí la necesidad de que las imágenes que se producen deban de ser producidas o también que

---

<sup>608</sup> Cfr. Emmanuel ALLOA, “El poder de visualizar. La *phantasia* según Aristóteles” trad. de Ricardo Mendoza-Canales : *Anuario Filosófico*, vol. 51, n.º 2 (2018), pp. 243-274.

<sup>609</sup> Cfr. Ibid., p. 270.

<sup>610</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, 425 b. p.364.

<sup>611</sup> Cfr. ARISTÓTELES, “Del sueño y de la vigilia”, en *Parva naturalia*, traducción, introducción y notas de Jorge A. Serrano, Alianza Editoria, Madrid, 1993.

<sup>612</sup> Cfr. ARISTÓTELES, “De los sueños”, en *Parva naturalia*, traducción, introducción y notas de Jorge A. Serrano, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

<sup>613</sup> Cfr. ARISTÓTELES, “De la adivinación durante el dormir?”, en *Parva naturalia*, traducción, introducción y notas de Jorge A. Serrano, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

se pueda discernir racionalmente aquellas verdaderas o falsas que tienen lugar durante «el sueño de la razón»<sup>614</sup>.

Estas imágenes son seleccionadas por el árbitro elaborando los conceptos sobre la verdad y la falsedad que van a marcar las acciones humanas<sup>615</sup>. La necesidad del implante o de la sustancia farmacológica surge de la situación de que “los que tienen control de sí mismos no realizan aquellas conductas que desean, por más que las desean, por más que las deseen y apetezcan, sino que se dejan guiar por el intelecto”<sup>616</sup>.

La estrecha relación que encontramos entre la imaginación y el arbitraje reside en que la primera al igual que la segunda se trata de una faculta medial, mediadora. Esto se puede ver cuando Aristóteles cuenta en *Acerca del alma* que la imaginación es algo distinto a la sensación o al pensamiento. Aunque para cada una de estas facultades es necesaria la imaginación y la imaginación necesita de ambas para poder funcionar<sup>617</sup>.

Por lo tanto, tal y como estamos viendo, la imaginación voluntaria es la virtud por la que se genera una imagen<sup>618</sup>, y permite a su vez la posibilidad de discernir entre la verdad y el error.

Existe también, por lo demás, diferentes maneras de enjuiciar como son ciencia, opinión, prudencia y sus contrarios; en cuanto a sus rasgos diferenciales, es otro asunto. Puesto que inteligir es algo distinto de la sensación y puesto que abarca, según parece, tanto el imaginar como el

---

<sup>614</sup> “Que la imaginación no es un sentido se deduce con evidencia de los hechos siguientes. El sentido está en potencia o en acto — por ejemplo, vista y visión — mientras que una imagen puede presentarse sin que se dé ni lo uno ni lo otro, como ocurre en los sueños. Además el sentido está siempre presente y disponible, pero no la imaginación. [...] Más aún, las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes en su mayoría son falsas. [...] por último y como ya dijimos anteriormente, incluso con los ojos cerrados aparecen visiones”. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 428 a, p. 370. Véase: ARISTÓTELES, “Sobre la adivinación durante el dormir”, 464b, pp. 119-120.

<sup>615</sup> “La imaginación es, por lo demás, algo distinto de la afirmación y de la negación, ya que la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos”. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 432 a, p.381.

<sup>616</sup> Ibid., 433 a, p.383.

<sup>617</sup> Cfr. Ibid., 427 b, p. 369.

<sup>618</sup> “En vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He ahí como el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen”. Ibid., 431 a, pp. 378.- 379.

enjuiciar, nos ocuparemos de esta última actividad una vez que hayamos precisado lo relativo a la imaginación. Pues bien, si la imaginación es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen — exclusión hecha de todo uso metafórico de la palabra— ha de ser una de aquellas potencias o disposiciones, por medio de las cuales discernimos y nos situamos ya en la verdad ya en el error. Y éstas son sentido, opinión, intelecto y ciencia<sup>619</sup>.

Este párrafo para Alloa muestra la evidencia del por qué la *phantasia* ocupa por un lado una capacidad autónoma y por otro lado el por qué esta pertenece al más alto y relevante rasgo de la facultad del juicio<sup>620</sup>. Pero en este juego de fuerzas mediales la *phantasia* no es ningún juicio acerca de la verdad o la falsedad, sino el medio a través del cual se hacen posibles las diferencias<sup>621</sup>. Las diferencias por tanto, son creaciones nuestras fruto de un falso *self* disociado. Esta capacidad de poner algo delante de los ojos donde antes o bien no había nada o había otra cosa como una fuerza en sí que posibilita sin ser una facultad como tal. Por ello, Miguel Servet (1509-1553) destaca como ya se decía desde Aristóteles que “para entender es necesario abstraer la idea de una imagen”<sup>622</sup>. De esta forma concluimos que la imagen complementa la acción en su decisión de constituir un libre albedrío.

#### i. A modo de conclusión: El final del juez

Todo este proceso de la formación del logócrata viene a escenificar la situación paradójica y aparentemente contradictoria del final de la facultad de juzgar y de la función del juez en la teoría política.

---

<sup>619</sup> Ibid., 427 b-428 a, p. 369.

<sup>620</sup> Cfr. ALLOA, “El poder de visualizar. La *phantasia* según Aristóteles”, p. 258.

<sup>621</sup> Cfr. Ibid., p. 262.

<sup>622</sup> Miguel SERVET, “[92] Libro tercero. Sobre la trinidad divina. Que explica la prefiguración de la persona de Cristo en la palabra, la visión de Dios y la hipóstasis del verbo”, en *Obras Completas V. Restitución del Cristianismo, 1*, edición, introducción y notas de Ángel Alcalá, Larumbe, Zaragoza, 2006, p.191.

La retórica en *Retórica* es asociada al juicio humano. Y antes ya mencionábamos la trampa que esta contenía en su interior. En las primeras páginas de este tratado se puede llegar a leer que el objeto de la retórica no son las pasiones<sup>623</sup> sino que estas son pertenecientes al juez. Posición que contrasta con momentos posteriores en los que aborda directamente la importancia del carácter del orador y del oyente/espectador. En este mismo pasaje presenta desconfianza sobre la inducción del juez cualquiera de las pasiones dado que ello equivaldría a desviarse de la regla<sup>624</sup>.

El que sea grande o pequeño, justo o injusto, y todo lo que el legislador ha dejado sin explicitar, eso conviene que lo determine el mismo juez y no que tenga que aprenderlo de las partes. “Por lo tanto, es sumamente importante que las leyes que están bien establecidas determinen, hasta donde sea posible, por sí mismas todo, y que dejen cuanto menos mejor al árbitro de los que juzgan<sup>625</sup>.”

La equidad que comentábamos supone una reglamentación o un abandono de la ley procedente de la desconfianza ante la relación entre el juez y la ley sobre la contingencia:

Después, porque las promulgaciones de leyes tienen lugar luego de haber deliberado mucho tiempo, mientras que los juicios surgen de modo imprevisto, de manera que es difícil que quienes han de juzgar estipulen bien lo que es justo y conveniente. Y, lo más importante de todo, porque el juicio del legislador no versa sobre lo particular, sino sobre lo futuro y universal, mientras que el miembro de una asamblea y el juez tienen que juzgar inmediatamente sobre ‘casos’ presentes y determinados, a los que

---

<sup>623</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, 1354 a, p.163.

<sup>624</sup> Cfr. Ibid., 1354 a, p. 164.

<sup>625</sup> Ibidem.

muchas veces les viene ya unida la simpatía, el odio y la conveniencia propia, de suerte que ya no resulta posible establecer suficientemente la verdad y más bien oscurecen el juicio ‘razones de’ placer o de pesar. Por consiguiente, respecto de lo demás, conviene, como decimos, dar autoridad al que juzga sobre las menos cosas posibles; pero si sucedió o no sucedió, o si acontecerá o no acontecerá, o si existe o no existe, de esto es preciso que se hagan cargo los que juzgan, pues no cabe que lo prevea el legislador<sup>626</sup>.

Queda clara la desconfianza y las limitaciones que presenta el juez para Aristóteles reduciéndolo a una función descriptiva. Pero aquí se nos abre otra puerta. La justicia política mencionada anteriormente se divide en dos: natural y legal. Respecto a esta última, la ley se vuelve a dividir en la particular, se trataría de la ley escrita y por la que cada ciudad es gobernada; y por otro lado, la ley común, se trataría de una ley no escrita sobre la que hay un acuerdo común en todos los pueblos<sup>627</sup>. Es esta última al igual que a su maestro Platón la que le resulta interesante.

En la *Ética a Nicómaco*, se especifica que dentro de las leyes no escritas estaría la educación de la persona que servirían para interpretar y leer las leyes escritas<sup>628</sup>. La importancia de la experiencia y del carácter práctico y funcional de la filosofía es lo que invitan continuamente a este autor a la implantación de esta figura.

Así también, sin duda, las colecciones de leyes y de constituciones políticas serán de gran utilidad para los que pueden teorizar y juzgar lo que esté bien o mal dispuesto y qué género de leyes o constituciones sean apropiadas a una situación dada; pero aquellos que acuden a tales colecciones, sin hábito

---

<sup>626</sup> Ibid., 1354 b, p.165.

<sup>627</sup> “La ley se divide en particular y común. Llamo particular a la ley escrita por la que se gobierna cada ciudad; y común a las leyes no escritas sobre las que parece haber un acuerdo unánime a todos los pueblos”. Ibid., 1368b, p. 255.

<sup>628</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1180 a-b, pp. 297-298.

alguno, no pueden formar un buen juicio, a no ser casualmente, si bien pueden adquirir más comprensión de estas materias<sup>629</sup>.

Aristóteles otorga mayor importancia a las leyes no escritas para facilitar que la totalización del logos como imagen contribuya a la implantación de un árbitro. Con este gran esfuerzo de ingeniería pública consigue instaurar una figura de derecho privado para gestionar y ocuparse de la ética y de los asuntos privados del hombre.

El árbitro es una figura más abarcadora donde el juez no puede llegar con su conocimiento de la ley. De esta forma se produce la arbitrarización de la ética que es aquella que se mueve con la equidad. El juez, con poco margen de maniobra, simplemente tiene que ceñirse a la ley escrita para describir. La gran figura aristotélica es el árbitro de la conducta. El árbitro interior termina por implantarse y suplantar la figura del propio juez.

---

<sup>629</sup> Ibid., 1181b, p. 300.



## Capítulo cuarto:

# APUNTES EN TORNO A UNA «OBEDIENCIA CREATIVA»

SOLANGE

Lo sé todo. Pegué el ojo y el oído a la cerradura. Escuché detrás de las puertas, más que cualquier otra criada. Lo sé todo. ¡Incendiaria! Es un título admirable.

CLARA

Calla. Me sofocas. Me ahogo. (*Quisiera entreabrir la ventana.*) ¡Hay que dejar que entre un poco de aire aquí!

SOLANGE (*inquieta*)

¿Qué quieres hacer?

CLARA

Abrir

SOLANGE

¿Tú también? Hace mucho tiempo que me ahogo. Hace tiempo que quería llevar la batuta frente al mundo. Chillar mi verdad por todas partes. Bajar a la calle haciéndome pasar por la señora<sup>630</sup>.

Este *retorno* al racionalismo griego que se ha visto en los dos capítulos anteriores, y que supone un germen del pensamiento moderno, nos ayuda a comprender de una forma muy sucinta cómo el pensamiento político con el que tenemos que trabajar hoy día presenta ciertos dinamismos, resistencias, o mejor dicho «repeticiones», que evitan un avance real o una maduración del mismo. Pero por el contrario, esta repetición, este retornar de la identidad sobre sí misma es una fuente de placer del propio *self*<sup>631</sup>. Se podría plantear que es precisamente este artefacto arbitral el componente distorsionante que lo induce. Porque se puede observar que este pensamiento político en su lenta navegación que inicia en el puerto del Pireo hacia el encuentro con el *destino manifiesto*, deja cada vez más atrás el Mediterráneo del cual partió. Y en ese olvido propio del que se acerca a la verdad entendida como *aletheia*,

---

<sup>630</sup> Jean GENET, *Las criadas*, trad. de Luce Moreau-Arrabal, revisión para la edición castellana de Miguel Salabert, Alianza Editorial-Editorial Losada, Madrid, Buenos Aires, 1983, pp. 47-48.

<sup>631</sup> Cfr. Sigmund FREUD, “Más allá del principio del placer” (1919-1920) [1920], en *Obras Completas*, tomo III, (1916-1938) [1945]. Ensayos XCVIII al CCIII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 2524.

sus raíces o los hilos que le mantienen unido al presente parecen quedar borrados o cortados.

Esta apertura abisal y abismal en la *brecha del tiempo y del espacio*, que ya advertíamos al comienzo de la tesis en el primer capítulo en la forma de cómo abordar la tradición en la teoría política actual y que vemos, sin tener ninguna duda, que encuentra su soporte en la lectura heideggeriana de la misma, se trata de un proceso con largo recorrido por la historia. Aunque es desde hace más de un siglo cuando se presenta como un problema para la ciencia de lo público de nuestro tiempo de una forma más veraz. Esta aparente ruptura o distanciamiento queda escenificado con el desarrollo de la tecnología y la técnica.

El fenómeno tecnológico atormenta a muchos pensadores, ya no solo en su dimensión antropológica o espiritual, sino también en intentar dar encaje a las llamadas *ciencias del espíritu* ante el imparable *progreso* que amenaza con anularlas. No es preciso tomar partido en una disputa interminable, pero sí conviene, desde la ciencia de la política moderna, trazar a modo de los antiguos mapas portulanos las rutas del presente desde la propia tradición. El debate tiene hondas repercusiones en su dimensión arquitectónica y teórica. En las que un olvido de la propia tradición puede generar una patología óptima para el desarrollo de una nueva tiranía más perfeccionada, y aunque desde la misma se reconozca como tal, debido a la multitud de sistemas desarrollados por la ciencia y la educación, ocurra como al tirano *Hieron* del diálogo de Jenofonte (431 a. e. c.-354 a. e. c.), reconocer su injusticia y miserable vida, pero ser incapaz de desprenderse de ella<sup>632</sup>. Esta nueva tiranía que se proyecta sobre estos dispositivos libera, organiza y cohesiona la identidad como las fuerzas del sinecismo descritas en el capítulo anterior. No podemos olvidar que la tiranía en la antigüedad griega tuvo un rol fundamental en la liberación, en la construcción de la libertad y en la génesis democrática<sup>633</sup>.

---

<sup>632</sup> Cfr. JENOFONTE, *Hieron*, texto, traducción y notas de Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971, VII.12, p. 22.

<sup>633</sup> Cfr. VALDÉS GUÍA, *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad en la Atenas del s. VI a. C.*

## La «verdad» de la tiranía

Esta incapacidad o debilidad que presenta Hierón, y que será desarrollada con posterioridad, ya nos advierte que el problema no se trata de una elección fruto de una decisión consciente. De hecho, esta *verdad* de la tiranía, olvidada en el proceso del pensar y la indagación científica, se pueda gestar en los estados primitivos del *self*, y puede manifestarse disfrazada o velada en cualquier momento en el anhelo o proyecto de una buena convicción.

Herbert Marcuse en sus ya clásicas obras: *El hombre unidimensional* o *Eros y civilización* precisamente expone como la democracia se presenta como el sistema más eficaz y preciso de dominación. Conceptos tan usados diariamente como libertad y pluralidad reforzarían y bloquearían cualquier cambio a la inversa de dicha tendencia tal y como se ha expresado antes, en el capítulo tercero, en relación a la pluralidad en Aristóteles<sup>634</sup>.

Marcuse en su lucida lectura se encuentra interpretando a Sigmund Freud (1856-1939). El cual ya nos advierte cómo la cultura humana se asienta sobre dos pilares que refuerzan la dominación<sup>635</sup>, y que precisamente actúan recíprocamente en el control humano. Dentro de la génesis del desarrollo de la opresión del propio individuo sobre los espacios públicos de su ciudad, el cual vive en una doble existencia como eslabón de un proceso y como proyecto original propio<sup>636</sup>, Marcuse siguiendo el trabajo de Freud distingue entre una evolución «ontogenética» (el crecimiento del individuo reprimido desde la infancia); y otra «filogenética» (el crecimiento de la civilización represiva desde la horda

---

<sup>634</sup> Cfr. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, p. 85.

<sup>635</sup> “La cultura humana reposa sobre dos pilares: uno la dominación de fuerzas naturales; el otro la coerción de nuestros instintos. Esclavos encadenados son los que soportan el trono de la soberana. Entre los elementos instintuales así sometidos a sus servicio, desuelan por su fuerza y salvaje los instintos sexuales en sentido más estricto”. Sigmund FREUD, “Las resistencias contra el psicoanálisis” (1924) [1925], en *Obras Completas*, tomo III, (1916-1938) [1945]. Ensayos XCVIII al CCIII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pp. 2804-2805.

<sup>636</sup> Cfr. Sigmund FREUD, “Introducción al narcisismo” (1914), *Obras Completas*, tomo II, (1905-1915) [1917]. Ensayos XXVI al XCVII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 2024.

original). Ambos procesos vienen a explicar precisamente un componente endógeno en la génesis de la misma tiranía, un componente natural a la propia constitución humana. Plantear la tiranía como un componente inherente a la naturaleza humana pretende exponer que su desarrollo es independiente al entorno, así como a la propia educación o valores recibidos. La identidad endógena que veíamos desarrollada en el capítulo tercero tiene un desarrollo fruto de las excitaciones interiores desencadenantes de los mecanismos de placer y displacer. Los mecanismos de defensa que aquí actúan, rechazan la dimensión del *mundo interno* que tratan tales excitaciones como si actuaran desde fuera. Aquí, en el mecanismo de displacer, Freud sitúa el origen de las proyecciones<sup>637</sup> que estamos viendo que es fundamental en el gobierno del *self*. Este carácter endógeno de la identidad presenta según Freud una tendencia regresiva y moribunda. Porque todo lo viviente muere por fundamentos internos<sup>638</sup>. Esta idea ya no trae implícita la irrupción de una presencia externa, el terapeuta y el entorno que abordaremos posteriormente:

Si, por tanto, todos los instintos orgánicos son conservadores e históricamente adquiridos, y tienden a una regresión o a una reconstrucción de lo pasado, deberemos atribuir todos los éxitos de la evolución orgánica a influencias exteriores, perturbadoras y desviantes<sup>639</sup>.

Por otro lado, el desarrollo filogenético reforzaría esta construcción represiva a través de los componentes que suministra la comunidad o la arquitectura pública originaria en la relación del humano con la ciudad o comunidad en la que nace. De esta forma nos encontraríamos con un doble contrato originario en la estructura del *self* y en la comunidad que vendría a conformar este proceso ajeno a la voluntad humana y que se gestaría a través de un doble proceso: por un lado la herencia y por otro el *trauma del nacimiento* y la experiencia primaria, proceso que ya ha sido tratado.

---

<sup>637</sup> Cfr. FREUD, “Más allá del principio del placer”, p. 2520.

<sup>638</sup> Cfr. Ibid., p. 2526.

<sup>639</sup> Ibid., pp. 2525-2526.

Aquí se pretende sugerir que lo que ha sido denominado como un doble contrato originario (donde la tiranía estaría en su fundamento) formaría parte o confirmaría la idea de un derecho natural.

Esta idea bien puede socavar la consideración de espacios de libertad interna así como de esa libertad natural que se le atribuye al ser humano en un estado primitivo. Por lo tanto este *mundo interno* es una dinámica de fuerzas antagonistas conscientes e inconscientes, heredadas genética y culturalmente que se producen no solo a través de la mera introyección consciente o inconsciente sino que también son heredadas. Este determinismo que los estudios de Freud descubren en la vida interna, desde el avance de la neurociencia moderna, han dejado de ser lúcidos y brillantes esbozos teóricos para poder quedar confirmados:

Los neurocientíficos han descubierto que existe actividad cerebral que predice nuestras acciones varios segundos antes de ser conscientes de querer realizar esa acción. Aunque las implicaciones de estos resultados continúan debatiéndose intensamente (Haggard, 2008), es para muchos científicos cada vez más claro que la sensación de estar a cargo de nuestras acciones es una ilusión, un truco que el cerebro juega con la conciencia a fin de generar una imagen coherente y explicable del mundo<sup>640</sup>.

Aunque por otro lado este planteamiento no viene a negar la libertad y la espontaneidad humana. Sino que lo que se pretende, por un lado, es reconsiderar la noción de que la tiranía y la libertad no pueden convivir simultáneamente en un mismo proceso, en un mismo espacio de la ciudad. Y por otro lado la necesidad de comprender como un no reconocimiento de la tiranía como un componente del derecho natural que conforma nuestro gobierno originario (nuestra identidad) se puede convertir en un factor

---

<sup>640</sup> Víctor Hugo de LAFUENTE FLORES, “Capítulo III. Libre albedrío y toma de decisiones”, en Magda GIORDANO, Roberto E. MERCADILLO y José Luis DÍAZ GÓMEZ (coord.), *Cerebro, subjetividad y libre albedrío. Discusiones interdisciplinarias sobre neuroética*, Editorial Herder, UNAM, Ciudad de México, 2016, p. 69.

desencadenante de una formación neurótica que puede afectar al ciudadano en su proceso de adaptación a la realidad<sup>641</sup>.

Esta tiranía se puede presentar a través de dos mecanismos que no tienen por qué ser excluyentes y que presentan una especial complementariedad en su manifestación en el gobierno humano: la «regresión» y el «a posteriori». Sobre todo porque el segundo cuando se manifiesta, pretende retomar al estado primario. Pero no tiene por qué darse la regresión a través de un *coup*. Ambos mecanismos que ya eran anunciados pero no explicitados en el estudio de la tradición y que operaban en la génesis del arbitraje, explicada en los dos capítulos anteriores, resulta necesaria su breve introducción en este capítulo.

El primero es el mecanismo de la «regresión». Se trata de una fuerza conservadora. Una compulsión que tiende a restaurar el estado anterior de las cosas. Esta fuerza restauradora de un estado primitivo precisamente anhela la omnipotencia de los primeros compases del *self* en la cual ya va implícita que toda vida en comunidad o en grupo supone una renuncia de la misma libertad. El «a posteriori» aquí va a ser redefinido como un golpe de Estado de la psique, una forma de reelaborar o construir una vivencia a través de un procedimiento racional<sup>642</sup>. El «a posteriori» es un *coup* que se revela que se fragua a través de un proceso racional de la consciencia. No tiene que haber un hecho traumático en las consciencia ni siquiera tiene que ser una vivencia real, puede ser una fantasía formulada por el *arkhé* de la herencia. Aquí ha sido redefinido como un *coup d'état* (un Golpe de Estado del pasado del ser). Ambos se caracterizan por un retorno al contrato originario. El primero marcado por el deseo de omnipotencia, el segundo contribuye a la formación de un falso self con el resorte permanente del *coup* como alteración y forma de evitar cualquier alteración en el *self*.

---

<sup>641</sup> Cfr. Sigmund FREUD, “Sobre las causas ocasionales de la neurosis” (1912), *Obras Completas*, tomo II, (1905-1915) [1917]. Ensayos XXVI al XCVII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

<sup>642</sup> Cfr. Sigmund FREUD, “Historia de una neurosis infantil (el caso del «hombre de los lobos»)”, *Obras Completas*, tomo II, (1905-1915) [1917]. Ensayos XXVI al XCVII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 1962.

Ambos procesos ponen en evidencia la verdad de la tiranía en el derecho natural. Pero esta verdad se puede entender de dos formas diferentes en este gobierno originario: por un lado tenemos la *aletheia* griega y por otro la *veritas* latina.

Platón ya intuía una experiencia previa a la consciente del hombre de la *polis*. No hay que *olvidar* que para Platón el alma de los hombres es inmortal y antes de nacer en el cuerpo humano ya ha visto y conocido todas las cosas<sup>643</sup>. Pero antes de entrar de nuevo en el cuerpo es sometido a un olvido originario. El conocimiento se adquiere volviendo a ese estado previo al nacimiento a través de la *anamnesis*. Este estado regresivo, en el pensamiento platónico, es propio también del filósofo que se sitúa o pretende situarse en las puertas del Hades, porque el estado próximo al leteo es el deseable para estar cerca de la verdad. La tendencia regresiva y el *coup d' état* al igual que la *aletheia* restituyen un modo verdadero de la vida apartado de la misma a través de una toma del pasado de ese contrato originario, racionalizando la fantasía o los datos adquiridos por la experiencia y la herencia filogenética.

Esta tendencia regresiva en su relación con la *aletheia* creo que ha sido ya expuesta suficientemente en los capítulos anteriores, y la podemos encontrar manifestada en el progreso técnico que según Marcuse ha tejido una red de dominación y coordinación, que afecta a todos los dominios de la existencia humana, y que también permite reconciliar las fuerzas antagonistas que se oponen al sistema<sup>644</sup>.

Esta denominada «sociedad cerrada» que analiza el teórico alemán, que moviliza a todas las partes del *self* humano modelando y organizando las necesidades de vida, bien parece conducirnos a un callejón sin salida o bien nos indica sobre la imposibilidad de desprenderse de una tiranía siempre latente. Por ello, la idea que surge es si realmente la cuestión aquí es desprenderse de la tiranía o bien la necesidad de plantear otra concepción

---

<sup>643</sup> Cfr. PLATÓN, “Menón”, trad. y notas de Francisco José Olivieri, en *Diálogos*, RBA, Gredos, Madrid, 2010, 81c, pp. 499-500.

<sup>644</sup> Cfr. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, pp. 33-34.

de la verdad que permita el reconocimiento de la tiranía en el espacio de la ciudad. Una verdad que se aproxime a la verdad terapéutica. Es decir una verdad que no pretenda borrar esos instintos naturales sino reconducirlos, integrarlos en la sinfonía coral del gobierno del *self*.

El concepto de derecho natural que se está tratando aquí tiene esta pretensión. Y la contraposición pretende evitar cualquier confusión. La *aletheia*, como se ha visto, nos sitúa en el ocultamiento de la regresión, de su negación y en una separación entre el pensamiento y la acción política. Por el contrario, la *veritas* nos permite abrir el derecho natural a su dimensión retórica y traerlo al tiempo presente del ser humano. La propia etimología de la palabra nos ubica en el presente, en la situación real de una cosa, en la precisión, exactitud, en la adherencia a una norma, en la sinceridad que dispone a una predisposición a ser juzgados<sup>645</sup>. De esta forma, la veracidad latina nos permite entender el derecho natural como una emanación del fuero interno ciudadano el cual se convierte en una manifestación para evitar la maldad y buscar el orden correcto y la justicia de la ciudad.

El derecho natural debe ser mutable a efectos de lidiar con el ingenio de la malicia. Lo que no puede ser decidido de antemano por reglas universales puede ser decidido en el momento crítico por los estadistas más competentes y más concienzudos, y puede volverse justo a los ojos de todos de manera retrospectiva<sup>646</sup>.

La cuestión que surge sobre la veracidad de la tiranía supone incluirla y reconocerla como un componente de la vida pública. Esta verdad latina de la que emana la tiranía de la que estamos hablando, como nos explica Marco Tulio Cicerón (106 a. e. c.- 43 a. e. c.), no

---

<sup>645</sup> Agradezco a la investigadora Marina Salvador Gimeno la explicación etimológica de este término latino.

<sup>646</sup> STRAUSS, *Derecho natural e historia*, p. 203.



nos garantiza ninguna certeza, porque junto a la verdad se encuentra la falsedad, pero sí una probabilidad, una verosimilitud que nos permite al menos momentáneamente pensar con cierta nitidez sobre una aparente realidad que influye en la identidad de los humanos<sup>647</sup>. Así, por lo tanto como bien expresa Cicerón: “Nosotros, por el contrario, vivimos el día a día y decimos todo lo que golpea nuestra mente por su probabilidad y por esa razón somos los únicos libres”<sup>648</sup>. Es precisamente con este reconocimiento de la verdad y de la tiranía a través de la cual también se puede iniciar la reflexión sobre la libertad. Porque como nos expone Marcuse es en el instinto de libertad no sublimada donde reside la raíz de la libertad política<sup>649</sup>.

### Diálogos y aperturas con el tirano

En *Sobre la tiranía* Leo Strauss comenta el breve diálogo *Hierón* de Jenofonte. El cual lejos de convertirse en una defensa de la misma, o en una búsqueda por conceptualizarla nos dice que la tiranía permite estudiar la naturaleza de las cosas políticas. Y aunque se pueden encontrar diferencias consustanciales entre la tiranía clásica y la moderna, las raíces de la moderna se encuentran en la antigüedad, concretamente en el *bios theoretikos*:

A diferencia de la tiranía clásica, la tiranía de hoy tiene a su disposición la ‘tecnología’ así como las ‘ideologías’, expresado de un modo más general, presupone la existencia de la ‘ciencia’, es decir, de una particular interpretación o clase de ciencia. A la inversa, la tiranía clásica, a diferencia de la moderna, se vio confrontada real o potencialmente, con una ciencia

---

<sup>647</sup> Cfr. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, introducción, traducción y notas de Ángel Escobar, Gredos, Madrid, 1999, I, 12, pp.80-81.

<sup>648</sup> CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, introducción, traducción y notas de Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 2005, V, 33, p. 407.

<sup>649</sup> MARCUSE, *El hombre unidimensional*, p. 22.

que no estaba pensada para ser aplicada a la ‘conquista de la naturaleza’ o para ser popularizada y difundida<sup>650</sup>.

Abordar el problema de la tiranía tiene raíces más hondas que el mero reduccionismo de un proceso de toma de decisiones, ni siquiera se trata de cuestiones epistemológicas o metodológicas, sino de aquellas que afectan a los fundamentos de la propia ciencia del gobierno. Se ha podido ver como el proyecto de tradición de Heidegger tiene como objetivo sacar a la luz el racionalismo griego iniciado por Aristóteles que se encuentra oculto y «olvidado» pero operativo en el presente. Este proyecto puede tener la constructiva finalidad de entender las raíces profundas de las sociedades modernas. Pero Strauss observa, tal y como se ha estado mostrando a lo largo de esta investigación, como esta recuperación del racionalismo ateniense tiene profundas implicaciones en el diseño de una nueva tiranía.

El racionalismo se basa en un conocimiento específico de lo que significa ser, a saber: que ser significa en primer término estar presente, estar disponible y, en consecuencia, en su más alto sentido, estar siempre presente, ser siempre. Esta base del racionalismo demuestra ser una suposición dogmática. El propio racionalismo descansa en supuestos no racionales ni evidentes; a pesar de su aparente poder abrumador, es hueco: él mismo se basa en algo que no puede dominar<sup>651</sup>.

Aquí surge el interés por el diálogo entre: el gobernante o legislador (Hierón) con el poeta (Simónides), que pone en evidencia la inoperatividad de la simple y vulgar distinción de teoría y práctica sobre la que ha girado toda comprensión de la tiranía.

---

<sup>650</sup> Leo STRAUSS, *Sobre la tiranía*, presentación y traducción de Leonardo Rodríguez Duplá, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005, p. 42.

<sup>651</sup> STRAUSS, “Una introducción al existencialismo de Heidegger”, p. 99.

En esta conversación, el poeta o el sabio desean conocer el funcionamiento del gobierno tiránico, y para ello se reúnen con un representante de esta forma de gobierno, porque desean conocer como es su vida.

Strauss plantea una interesante cuestión: ¿Si resulta que Simónides es realmente un sabio, porque necesita interrogar a un tirano de cómo es su vida? ¿Cómo no lo puede saber? ¿Cómo es que no escribe un tratado especulativo desde su posición de hombre teórico? ¿Por qué precisamente para conocer cómo es el gobierno tiránico tiene que recurrir a la propia vida del gobernante? Desde el primer momento la relación entre ambos personajes adquiere connotaciones terapéuticas, pero a diferencia de una relación de estas características, las resistencias del paciente trascienden a las del mero inconsciente. Sobre todo porque entre ambos, desde el inicio, no hay un reconocimiento entre paciente y terapeuta. De hecho Strauss destaca que la tiranía, al concebirse como un orden político defectuoso o enfermo, divide su obra en dos partes: en la primera, se pretende sacar la patología; en la segunda, se procede a la parte terapéutica<sup>652</sup>. Este sugerente planteamiento nos recuerda y complementa la propuesta de Harold D. Lasswell (1902-1978) y su «política preventiva»<sup>653</sup> o también el breve esbozo de la «comunidad terapéutica»<sup>654</sup> de Arnold A. Rogow (1924-2006). En ambas, política y medicina quedan imbricadas para ocuparse de una ciencia del cuidado y de la fragilidad humana, con la finalidad de reducir la tensión de la inadaptación ciudadana, fomentar la creatividad y buscar una nueva racionalidad. Esta preocupación en el cuidado va a acentuar la dimensión por obediencia que es la que aquí nos interesa.

En el comentario a este diálogo, Strauss nos permite introducirla desde una posición de aparente sometimiento como puede ser el encuentro ante un tirano, pero que le va a permitir mostrarla en sus múltiples dimensiones. Porque una de las primeras

---

<sup>652</sup> Cfr. Strauss, *Sobre la tiranía*, p. 105.

<sup>653</sup> Cfr. LASSWELL, *Psicopatología y política*, pp.178-182.

<sup>654</sup> Cfr. Arnold A. ROGOW, “Psiquiatría y ciencia política: algunas reflexiones y orientaciones”, en Seymour M. LIPSET (coord.), *Política y ciencias sociales*, trad. de Marta Cerezales, Guadiana de Publicaciones, Madrid, 1971.

cuestiones que surge en esta obediencia que nos muestra Strauss es que aunque el texto adquiere ese carácter médico, la relación entre el gobernante y el poeta en un primer momento dista de este carácter voluntario de sometimiento del primero sobre el segundo, porque no va a ser un encuentro propiciado por el tirano. Veamos entonces como se fragua esta relación.

A lo largo de estas páginas en las que Hierón da la sensación de presentarse como una víctima, incluso de intentar tener el control de la conversación, acabará por caer en el juego de Simónides. Se podrá ver que detrás del discurso del gobernante, el cual reconocerá su miserable vida donde acabará por desvelar que detrás de sus fantasías de control y grandilocuencia se encuentra un miedo a la vulnerabilidad, fruto de su mediocridad, llegando a temer a la figura del poeta y de todo hombre justo y virtuoso. De esta forma el poeta consigue que el propio tirano a través de un ejercicio anamnético consiga reflexionar en como lo que es hoy procede de una época anterior.

Este diálogo también es una escenificación de lo que Leo Strauss consideraba como ciencia política y, como decía en párrafos anteriores, encuentra sintonía con Lasswell o Rogow. Pero a diferencia de estos politólogos nos va a ofrecer una forma más profunda de plantear esta sugerente propuesta.

La relación entre el legislador y el poeta. La vida se compone de una parte poética, entendida esta en su dimensión trágica y cómica y de otra parte no poética, la filosofía dialéctica. Aunque ambas en su núcleo o principio se encuentra la búsqueda de sabiduría y la preocupación por el orden de las cosas. Pero la poesía dota de profundidad al conocimiento de los asuntos humanos, y de esta forma a Strauss le permitiría acercarse a Grecia el humanismo bíblico:

Eso que el hombre bueno siente sin poder evitarlo, pero que oculta a los demás, es el tema mayor de la poesía. La poesía expresa en forma adecuada

y con propiedad aquello que quien no es poeta no puede expresar adecuada y apropiadamente. La poesía saca a la luz lo que la ley prohíbe sacar a la luz<sup>655</sup>.

Pero por otro lado, la poesía no puede convertirse en una fuerza autónoma, ya que carece de aspecto decisonal<sup>656</sup>. Es decir, se puede partir del reconocimiento de la imaginación creadora del teórico que permite ahondar en las grietas de la ciencia y del pensamiento consiguiendo en el mejor de los casos dotar de una reflexión nueva, original y presente. Como todo desarrollo teórico aunque tiene una orientación universal y particular que rompe con los límites del tiempo y del espacio, se trata de un producto inacabado que necesita de la sabiduría y la orientación práctica de los ingenieros para hacer que esa nueva reflexión consiga tener los efectos deseados en el medio que se desea implementar, tal y como veíamos en el capítulo primero. Por eso no es de extrañar que en el diálogo no exista una condena sobre la tiranía sino que aparezcan ambos roles como dos posiciones de una misma sustancia. Aunque eso sí, Strauss le otorga al poeta la función rectora y ministerial:

Si el legislador desea pues legislar con inteligencia sobre las cosas humanas, debe comprenderlas, y para adquirir esa comprensión le será de ayuda sentarse a los pies de los poetas, porque estos, podemos agregar, entienden las cosas humanas no solo tal como aparecen a la luz de la ley o la moral establecida, sino también como son en sí mismas. Es el poeta, y no el legislador, quien conoce el alma de los hombres. Y como el primero es docente del segundo, el poeta está lejos de ser el criado de una teología o de

---

<sup>655</sup> STRAUSS, “El problema de Sócrates en cinco conferencias”, p. 266.

<sup>656</sup> Cfr. Ibid., p. 267.

una moral, a tal punto que es más bien su creador. Según Heródoto, Homero y Hesíodo crearon lo que podríamos llamar religión griega<sup>657</sup>.

Entonces, ¿cómo evita el poeta los pérfidos cánticos del arbitraje y además consigue quedarse al margen de la lógica de *okypas*<sup>658</sup> propia de la academia que dialoga entre la teoría y la praxis? El poeta, como explica Strauss, se mueve en una aparente contradicción<sup>659</sup> y en la espontaneidad, debido a que su fuente de estudio e interpretación es la tradición. Porque la “[t]radición abarca y con la máxima libertad afirma es precisamente esa riqueza en contradicciones, esa polifonía de opiniones que han de hacerse oír”<sup>660</sup>. Esta idea ya la veíamos en el capítulo primero.

Uno de los problemas con los que tiene que tratar el poeta es el de las resistencias del gobernante, sobre todo cuando en el transcurso de la conversación empiezan a surgir de forma inconsciente y no manifiesta los primeros vaivenes en relación a la autoridad y la obediencia entre ellos. Hierón finalmente acabará por reconocer la autoridad de Simónides, lo que supone que este sea considerado como una amenaza, pero Jenofonte nos guarda una sorpresa que se va desvelando hacia el final de la conversación. Los temores del tirano debido al reconocimiento sobre la superioridad intelectual le atormentan, ya que considera que este puede arrebatárle el poder. Pero llegado ese momento crítico de angustia, Simónides parece no mostrar interés en gobernar y sustituirle en su cargo, ni siquiera en ayudar a otros, en vender sus servicios como «consultor».

---

<sup>657</sup> Ibid., p, 263.

<sup>658</sup> Véase Javier ROIZ, “Desde la frontera: ocupaciones y apropiaciones” [Editorial] en: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol. 16 (2016), pp. 11-15.

<sup>659</sup> “El poeta no se contradice verdaderamente. Habla en forma ambigua al caracterizar a personajes contradictorios, de modo que no se puede saber cuál de los personajes a través de los cuales habla, si lo hay está más cerca de lo que piensa. El legislador, por su parte, debe hablar de manera inequívoca y simple, mas esto no es sencillo”. STRAUSS, “El problema de Sócrates en cinco conferencias”, p. 262.

<sup>660</sup> SCHOLEM, “Revelación y tradición. Categorías religiosas del judaísmo”, p. 85.

¿Entonces qué es lo que busca el sabio? Además hay que destacar que la preocupación por las leyes, la libertad, el buen gobierno desde un punto de vista normativo o la piedad quedan excluidas del propio diálogo.

De esta situación desconcertante para el tirano se pueden extraer dos lecturas contrapuestas: (a) – La renuncia al deseo de gobernar indica que la finalidad de la teoría política no es facilitar un decálogo de cómo llegar al poder o bien de qué sistema político o régimen es el mejor para la ciudad. El sabio no busca acabar con nadie, lo único que investiga y desea es la obediencia, el reconocimiento de su autoridad. Y para ello la prioridad es conocer el gobierno del tirano, su vida y su cotidianidad. De hecho, en el comentario de Strauss, destaca la gran ausencia de la piedad en el santuario (*hierón*). Se podría extraer de aquí que el teórico no debe de tratar con la piedad, o bien que una de las consecuencias del gobierno democrático y no así de las tiranías es el problema de la propia piedad. Uno de los motivos por los que esta ausencia llama profundamente la atención del *poeta* alemán es la de que precisamente en este diálogo el tirano habla de una relación de cooperación entre naturaleza y ley; mientras que en otro de los escritos de Jenofonte, en el *Económico*, Iscómaco habla de una cooperación entre los dioses y la ley. Destacando Strauss que Simónides jamás corregirá esta aparente desviación<sup>661</sup>. La relación entre naturaleza y ley es precisamente la que venimos trabajando en esta tesis y que surgía en el marco de la tradición.

(b) pero por otro lado el sabio se puede concebir como un defensor de la tiranía, de hecho el propio Strauss habla de este como un tirano en potencia. Pero su renuncia a gobernar puede llegar a interpretarse como un reconocimiento honesto de esa tendencia del sabio. No obstante esta actitud del poeta en la que renuncia a esta facultad humana puede representar por otro lado la actitud de hiperteorización heideggeriana de la que se habló con anterioridad. En la que precisamente en su renuncia a la propia función del

---

<sup>661</sup> Cfr. STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 165.

gobierno del hombre es en la que la tiranía encauza su lento y suave caminar a una permanencia inmanente a la naturaleza humana. Este abandono o tal vez auto boicot desde la propia ciencia se puede observar en los planteamientos de Martin Heidegger sobre la teoría y la técnica que quedaban expuestos en el primer capítulo.

Finalmente concluir que esta conversación nos resulta de utilidad para plantear la cuestión de la obediencia partiendo desde una situación no buscada, de una tiranía arrogante en la cual la propia autoridad estaría también destruida. El diálogo se convierte en una puerta de entrada para abordar un tema de profunda complejidad y que suscita un rechazo inmediato, resistencias permanentes a entender que la obediencia del sabio Simónides tiene un carácter creador, pacífico y no destructivo.

### **Primeras «resistencias» al análisis: El empoderamiento ciudadano y el desvalimiento democrático**

Uno de los rasgos que mejor puede definir, identificar y sintetizar el espíritu de las democracias occidentales de la actualidad es el *empowered self*<sup>662</sup>. Entender que el ciudadano de nuestras sociedades es un actor activo plenamente movilizado y cargado con un «arsenal» de derechos reconocidos o que aspiran a serlos a través de identidades bien definidas que le sitúan en el escenario y el tiempo del poder. Esta fascinación moderna por la capacidad de acción del individuo y el colectivo, también va acompañada de una frustración y vulnerabilidad que en vez de reconocerse como una *fantasía de omnipotencia* distorsionante de los escenarios públicos, clama por un mayor «autogobierno» y «arbitrio» atendiendo a criterios de identidad(es) subjetivas o colectivas. Se pretende colmar un vacío generado en los procesos de identificación temprana del *self* a través de la prótesis de los denominados derechos como un mecanismo de *omnipotencia compensatoria*<sup>663</sup>.

---

<sup>662</sup> Cfr. ROIZ, *El gen democrático*, p. 93.

<sup>663</sup> Cfr. RODRÍGUEZ PIEDRABUENA, “Sobre el poder y la creatividad”, p. 183.



Esta comprensión del espacio público, que presenta fuertes resortes bélicos, centra su dimensión en la búsqueda del poder como la capacidad o posibilidad de influir en la imposición de una voluntad deseada. Sitúa a la obediencia en un plano marginal, meramente subsidiario. Se convierte en una facultad instrumental aunque eso sí, necesaria para el mantenimiento de cualquier ordenamiento y estructura humana. Sobre la cual se despliega un entramado cultural para la creación de valores y creencias que posibiliten la dominación y la pervivencia de la autoridad establecida. En este proceso de conquista y de búsqueda depredadora, de absorber ciudadanos voluntariosos, es desde el cual la teoría tradicional explica o justifica la denominada autoridad legitimada necesaria para que podamos hablar de política. Este punto de partida excluye cualquier posibilidad de introducir cualquier intento de presentar una «obediencia creativa». Por lo tanto no queda más remedio que partir de una ciencia política que cambie el centro de atención. Lasswell, que en el epígrafe anterior ya era presentado por su propuesta de ciencia política como ciencia preventiva, nos dice lo siguiente:

La identificación del campo de la política con el campo de batalla, sea el teatro, la frontera o el foro, ha producido un infortunado falseamiento en la mente de los que manejan los negocios públicos o que simplemente reflexionan acerca del manejo de ellos. Se ha pensado que la contribución de la política consistirá en la elaboración de los métodos por los cuales se resuelven los conflictos. Esto ha producido una vasta desviación de energías hacia el estudio de la etiqueta formal del gobierno. En cierto vago sentido el problema de la política es el mejoramiento de la vida, pero esto se supone que depende de las modificaciones en el mecanismo del gobierno. Los teorizadores de la democracia en particular han supuesto apresuradamente que no hay armonía social sin discusión y que no hay discusión sin consulta formal a todos los afectados por las orientaciones sociales.

Ha llegado el momento de abandonar el supuesto de que el problema de la política es el problema de promover la discusión entre todos los intereses en juego en un problema dado. La discusión frecuentemente complica las dificultades sociales, pues la discusión entre intereses remotos suscita una psicología del conflicto que propone valores obstructivos, ficticios e inconducentes. El problema de la política consiste menos en resolver conflictos que en prevenirlos; menos en servir como válvula de seguridad respecto a la protesta que en aplicar la energía social a la abolición de las fuentes constantes de tensión en la sociedad<sup>664</sup>.

Dentro de este marco no es difícil advertir el falso vínculo entre autoridad y violencia. Aunque este queda impreso en la palabra alemana *gewalt*, que significa por un lado violencia y, por otro lado, poder legítimo, autoridad, y fuerza pública<sup>665</sup>. Es decir, la autoridad como violencia legitimada y reconocida. Esta unión que nos ofrece la lengua alemana parece que ha sido vertida al resto de tradiciones desvirtuando el significado originario de la palabra latina *auctoritas* cuyo significado indica una cualidad creadora.

No obstante la violencia originaria se encuentra condensada en las fases primitivas del infante, y este debe aprender a reprimir a través de la introyección de reglas y conductas deseadas en su proceso de adquisición de roles de su entorno. Este proceso, que explica la teoría psicoanalítica, más que vincular una violencia originaria al origen de la autoridad y del derecho, como puede explicar Jacques Derrida, se podría indicar que se encuentra relacionado con la gestión de la omnipotencia como proceso primario teniendo como consecuencia secundaria el reconocimiento de las autoridades del entorno. El considerar que en estas primeras fases de identificación lo que indica precisamente la gestión de dicha omnipotencia es el rechazo a cualquier autoridad. La inversión de ambos procesos lleva a

---

<sup>664</sup> LASSWELL, *Psicopatología y política*, p. 189.

<sup>665</sup> Cfr. Jacques DERRIDA, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Tecnos, Madrid, 2008, p. 17.

plantear que Derrida se pregunte, sin encontrar respuesta, cómo separar precisamente el poder legítimo de esa violencia originaria. Es precisamente en la construcción teórica del poder, de la cual emana la autoridad, donde se encuentra la respuesta. Porque, siguiendo a Hannah Arendt, en toda teoría democrática poder y violencia son antagónicos. El segundo acaba con el primero<sup>666</sup>.

Esta cuestión parece no tener respuesta. Ante la cual, los propios teóricos encargados de revisar y someter a estudio la conexión que aquí nos proponemos, optan por repudiar y mirar con recelo a la misma autoridad. Esta queda revestida de una sospecha *paranoica* de una violencia persecutoria externalizada. El esquema lógico no soporta esta cohabitación irresoluble y separa, escinde los componentes para facilitar su digestión. De aquí emana una fórmula que parece mostrársenos que la única forma de conseguir una sociedad democrática es facilitando el poder a todas las capas del *demos*. Y el método para «democratizar» el poder es a través de la instrucción. Pero “la democratización del conocimiento esconde una perversión onnipotente que equipara conocimiento con poder”<sup>667</sup>. De esta forma, el poder como un fin en sí mismo al que se llega a través del conocimiento en las democracias vigilantes del siglo veintiuno ha concluido por diluir las relaciones de autoridad y obediencia. Esto se puede observar en una primera fase en el que el desarrollo de la técnica mencionado ha conllevado una dispersión del poder, y por lo tanto ha sometido a la misma autoridad a una fuerte tensión. Que si atendemos y volvemos nuevamente a Arendt conlleva la desaparición de la misma autoridad. A esta cuestión volveremos más tarde.

En esta inquietante disolución donde la obediencia es instrumental y forzada, el poder es impotente y la autoridad es una aparente chincheta que une las diferentes partes desgastadas de la comunidad política que maltrechamente evita la *stasis* a través de vigilantes

---

<sup>666</sup> Cfr. Hannah ARENDT, *Sobre la violencia*, Alianza Editorial Madrid, 2005, pp.73. Aunque es recomendable ver: pp.48-78.

<sup>667</sup> Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, p. 70.

instituciones externas. Lo único que parece refrenar la violencia y la impotencia ciudadana son la búsqueda ansiosa y obsesiva de derechos que condesan el anhelo por esa capacidad del viejo poder y reprimen el estallido de las estructuras psíquicas que rigen el gobierno del ser humano.

El empoderamiento ciudadano se manifiesta en unos escenarios, en los que el poder más disperso y accesible, no solo es más débil e inoperativo sino que pensar en estos términos supone una parálisis potencial de las capacidades de gobierno. La orientación hacia el poder supone el punto vulnerable sobre el cual se quebrantan las grandes estructuras.

Esta situación nos permite retomar la cuestión que se puede encontrar en la tradición judía de cómo ordenar la vida ante una falta efectiva de poder. La tradición judía al ser un universo libre de omnipotencia sitúa “[e]l problema central de la vida es cómo elaborar y ordenar esa falta real de poder para preservarnos y vivir sin enloquecer”<sup>668</sup>. Por lo tanto, resulta de especial importancia para la actualidad de la ciencia política retomar los conceptos de autoridad, obediencia o libertad y desgajarlos de las fuertes abstracciones a las que se encuentran sometidas y que inevitablemente acaban sometiendo a la mente del investigador y del ciudadano que buscan construir una sociedad democrática. Así que en esta necesidad de gobernar y ser gobernado que define a la política resulta de especial valor plantear una aproximación desde la facultad de obedecer. Porque atendiendo a su etimología latina, que significa la capacidad de saber escuchar, esta nos puede ayudar a salir de la abstracta imagen a la que se encuentra sometida una ciencia todavía demasiado griega.

El empoderamiento es un producto del ciudadano gótico de la sociedad vigilante que expone Javier Roiz. Aunque es verdad que se puede encontrar su germen en el racionalismo griego, como se puede adivinar, es en este ciudadano que surge en los siglos trece y quince y que tendrá como resultado más destacado el Estado Moderno donde se

---

<sup>668</sup> Ibid., p.91.

puede situar precisamente el debilitamiento de las sociedades democráticas y el comienzo de este proceso que altera el fundamento político de gobernar y ser gobernado.

En este nuevo escenario vamos a hacer una parada en la figura de Étienne de La Boétie (1530-1563) y su obra *Le discours de la servitude volontaire*, autor situado en los albores y en pleno proceso de construcción de esta sociedad gótica. El valor que adquiere este trabajo es permitirnos entrar como si se tratase de una cuña en la genealogía de este proceso, y sobre el que intentar establecer una pequeña apertura.

Dentro del enigmatismo que envuelve la obra del autor de *La servidumbre voluntaria* podemos añadir aquí uno más. Además, en un ejercicio hermenéutico, tal vez demasiado arriesgado, nos podemos arriesgar a trazar una conexión posiblemente descabellada con la tradición judía. Conexión que sin pretender ser forzada, dotaría de mayor significado y justificación el recurso de este *discurso*. Una primera relación, la más evidente, la podemos encontrar en su amistad con Michel de Montaigne (1533-1592) de ascendencia sefardí. Pero esta no es la cuestión que aquí vamos a destacar.

En los momentos finales de su vida, cuando todavía no había cumplido los treinta y tres años, estos quedan registrados por su amigo Montaigne en una carta que este le escribe a su padre contándole los últimos días de su amigo, podemos encontrar algo que nos suscita la curiosidad.

En esta carta aparecen diferentes referencias que apuntan a que el propio La Boétie se siente cristiano católico y por lo tanto debe de cumplir con sus deberes. En los momentos finales pide confesión con su sacerdote. Hasta aquí se puede considerar que dicho propósito resulta inútil. Una vez terminada la confesión, cuando el sacerdote ya se iba, La Boétie nos deja con un párrafo desconcertante que si se lee atentamente rompe el ritmo de la narración y de la coherencia del discurso:

Quiero todavía decir estas palabras en vuestra presencia: yo protesto que como fui bautizado y viví, así quiero morir bajo la fe y la religión que Moisés

implantó primeramente en Egipto, que los [*Padres*] santos padres recibieron luego de Judea, y que de mano en mano, por el transcurso de los tiempos, fue traída a Francia<sup>669</sup>.

La palabra entre corchetes ha sido añadida por el autor de este trabajo debido a que si consultamos la edición francesa encontramos la palabra “*Pères*”<sup>670</sup>, lo que nos sugiere ciertas dudas sobre su traducción como “santos padres” y sus connotaciones referentes a la iglesia de Cristo que presenta la edición española consultada. Además de suscitar una cierta incompreensión y confusión. El contexto y el ritmo de la acción nos muestran que La Boétie omite cualquier referencia a Jesucristo y nos habla de Moisés y los patriarcas que la recibieron y transmitieron. De esta confesión velada que no parece evidente, La Boétie podía estar confesando su tradición, en los momentos en los que su vida agoniza, palabras que todavía otorgan mayor valor a nuestro propósito.

Después de esta digresión que puede parecer forzada, volvamos al objetivo de este capítulo. Porque nuestra pretensión no es la de un historiador ni la de un filólogo. Dejemos esta nota como una anécdota textual que nos ayuda a comprender su introducción en este planteamiento.

### **La Boétie en la «zona intermedia de la experiencia»**

#### **a. Confusiones y fallas en la realidad vigilante**

La Boétie se presenta en plena emergencia del ciudadano gótico. En un primer arrebato se podría decir que instintivo es el rechazo a toda autoridad, entendida como una imposición, que interfiere con la «aparente» libertad natural del hombre de la que ya hemos estado hablando o con los propios valores morales enseñados y adquiridos desde la infancia. Este

---

<sup>669</sup> Miguel de MONTAIGNE, “Correspondencia de Montaigne”, en *Ensayos. Seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día*, II, trad. de Constantino Román y Salameiro, nueva edición revisada, corregida y prologada por Ricardo Saenz Hayes, Aguilar, Madrid, Buenos Aires, México, 1962, “II A Monsieur de Montaigne”, p. 401.

<sup>670</sup> Cfr. MONTAIGNE, “Lettres” en *Ouvres Complètes*, Textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat, introduction et notes par Maurice Rat, Éditions Gallimard, Bruges, 1962, p. 1358.

temprano rechazo obedece al deseo de regresión al estado de omnipotencia primitiva. De esta forma, compelido por la fuerza negatoria de cualquier tipo de autoridad y por lo tanto de gobierno, La Boétie (1530-1563) comienza *Le discours de la servitude volontaire*, un texto de apenas treinta páginas, de vida complicada, forajida y clandestina que ha presentado múltiples interpretaciones y que ha servido de apoyo a lo largo del tiempo desde que empezó a circular para diferentes causas tal y como explican Miguel Abensour (1939-2017) y Marcel Gauchet<sup>671</sup>. Texto que como exponen ambos autores tiende a florecer en épocas críticas de la autoridad pública y, que en el suelo existencial del presente, es más que proclive para una nueva germinación. Por eso no resulta extraño que algunos de sus comentaristas y lectores más reconocidos como Simone Weil (1909-1943) o Claude Lefort (1924-2010) en diferentes momentos del siglo pasado, época de permanente replanteamiento del poder público que nos ha acompañado hasta la actualidad, decidiesen seguir los pasos del joven maestro del renacimiento francés. Y, al igual que La Boétie, entonen sus lecturas con dicha rebeldía, afirmando como el propio Lefort que el concepto de «servidumbre voluntaria» es “un emparejamiento de palabras que repugna a la lengua, a fin de designar el hecho político contra natura”<sup>672</sup>. O de una forma más sutil y sugerente Weil y tal vez inspirando a Lefort, lo considera igualmente como un misterio contrario a las propias leyes de la naturaleza<sup>673</sup>. Este misterio que en palabras de la propia autora es “como sí, en la balanza social, el gramo prevaleciera sobre el kilo”<sup>674</sup>. Es decir, en cómo el deseo de servir, aparentemente débil y dependiente de la facultad volitiva, resulta una fuerza que trasciende cualquier comprensión y voluntad ejecutiva. Estas críticas sintetizan un estado de sensación sobre el problema de plantear la obediencia.

---

<sup>671</sup> Cfr. Miguel ABENSOUR y Marcel GAUCHET, “Las lecciones de la servidumbre voluntaria y su destino” en Étienne de La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2008.

<sup>672</sup> Claude LEFORT, “El nombre de Uno”, trad. de Esteban Molina González, en Étienne de LA BOÉTIE, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, traducción de Pedro Lomba, Editorial Trotta-Liberty Fund, Madrid, 2014, p. 59.

<sup>673</sup> Cfr. Simone WEIL, “Meditación sobre la obediencia y la libertad”, en *Escritos históricos y políticos*, Prólogo de Francisco Fernández Buey y traducción de Agustín López y María Tabuyo, Editorial Trotta, Madrid, 2007, p. 111.

<sup>674</sup> Ibidem.

Pero si nos quedamos con este primer pronto de carácter infantil y adolescente, el texto quedaría reducido a un panfleto que negaría la posibilidad de la política o de la necesidad del gobierno, posición más propia del anarquista o del ácrata, haciendo inútil el esfuerzo de la ciencia de la política de comprender los complejos fenómenos de la democracia, la tiranía, la autoridad, la obediencia o la libertad que se pueden extraer en el texto y que son fundamentos de nuestra ciencia. Los conceptos necesitan ser revisados permanentemente para evitar, como decíamos antes en una clara referencia a Lasswell, ser revisados para evitar que estos tiranicen la mente del *scholar*. Además no podemos olvidar como nos recuerda Javier Roiz que “[l]a esencia de la política es la generación de *auctoritas* en un grupo humano”<sup>675</sup>. Situación que ya veíamos en el diálogo entre Hierón y Simónides.

Por esto mismo cuando se sigue la lectura, recordándonos al mismo poeta frente al tirano, el texto va cambiando, mutando, removiendo los conceptos, esencia que se puede apreciar también en los comentarios de Lefort y Weil como si ambos siguiesen la misma estructura rítmica de La Boétie. Porque «obedecer», como señalábamos al principio, significa saber escuchar. Y la importancia de introducir la facultad de la obediencia en la ciencia del gobierno reside precisamente en no olvidar el oído en el estudio de la ley.

En el *Discurso* la falta de alusión a las instituciones, a los regímenes políticos, a la forma de gobierno o a las leyes, así como también de una ausencia de interés hacia aquello que se considera bueno o malo, sitúan a este trabajo en una posición próxima al de un ensayo de laboratorio, sostenido en un aparente *vacío* de la pura reflexión y del diálogo con los maestros de la antigüedad, que no significa de especulación y abstracción metafísica. Sino de ser una intermedia, como veremos a continuación, de no agresión ni *okupación*.

Estos rasgos tan particulares que presenta el texto, permite considerar, tal vez de una forma atrevida, dada la preocupación que tiene el autor por la posición central del ciudadano en el ordenamiento político, una pretensión por reformular la relación

---

<sup>675</sup> ROIZ, *El experimento Moderno. Política y psicología al final del siglo XX*, p. 32.



autoridad-obediencia, partiendo del carácter creador de esta última como facultad humana generadora de nuevas autoridades.

Una primera advertencia que nos va a plantear La Boétie sobre la naturaleza de este ciudadano gótico, que supone una primera quiebra, va a recaer en las «transferencias» entre el súbdito y la autoridad pública que parece mostrársenos como un contenedor vacío del cual germina un «monstruo». El ciudadano es responsable, «autor» de su propia desgracia. Lo expresa de la siguiente forma:

¿De dónde ha sacado tantos ojos con que espiaros, si no se los dais vosotros? ¿Cómo tiene tantas manos para golpearos si no las toma de vosotros? Los pies con que pisotea vuestras ciudades, ¿de dónde los ha sacado si no son vuestros? ¿Cómo es que tiene algún poder sobre vosotros, si no es por vosotros? ¿Cómo osaría atacaros si no fueseis sus cómplices? ¿Qué podría haceros si no encubrieseis al ladrón que os saquea, si no fueseis cómplices del asesino que os mata y traidores a vosotros mismos?<sup>676</sup>

Pero si esta acusación fuese realmente así, el discurso, o bien quedaría terminado ahí mismo o continuaría con un recetario claro y conciso para la batalla. Y las soflamas o eslóganes *Contra el Uno* animarían al combate. Es precisamente el espíritu pacífico de no enfrentarse a la autoridad, de dejarla que muera por inanición, lo que nos lleva a plantear dos preguntas que recorren espectralmente todo el texto: (i)- El primer interrogante que se puede plantear es sobre las implicaciones de este rechazo a todo tipo de autoridad con el que contundentemente abre el texto. Cuestión que si nos remitimos a Platón<sup>677</sup> supone una negación de la misma política; (ii) en segundo lugar la cuestión que surge es sobre la

---

<sup>676</sup> LA BOÉTIE, *Discurso de la obediencia voluntaria*, p. 31.

<sup>677</sup> No hay que olvidar que Platón distingue entre dos tipos de tiranía: en *República* esta se considera una degradación de la propia monarquía. Cfr. PLATÓN, *República*, VIII, 544 c, 562 a, 568 c; X, 619 b-c; y en *El político*, la política tan solo puede darse bajo una obediencia voluntaria. Mientras que en la tiranía la obediencia es conseguida a través de la violencia o la coacción. Cfr. PLATÓN, *El político*, 276 e, p. 35.

posibilidad real del ser humano de controlar volitivamente la autoridad pública, es decir, de la voluntariedad de esas transferencias. Si seguimos con el desarrollo hecho de la exposición de la tesis vemos que se trata de una *fantasía* o anhelo.

La «transferencia» actúa durante toda la vida e influye en las relaciones humanas de una forma determinante. La transferencia en la teoría psicoanalítica tiene un valor central de la terapia porque se trata de una serie de sucesos psíquicos anteriores —emociones, experiencias o relaciones de objeto— que se manifiestan o se focalizan en el caso terapéutico en la figura del analista<sup>678</sup>. Y permiten a este introducirse en los recovecos más oscuros y hacerlos evidentes a la veracidad del paciente. Una de las cosas que aquí se nos pone en evidencia es precisamente la necesidad de un poeta, un maestro o un terapeuta que ayude a comprender las fuerzas endógenas que emanan de la interioridad. A gestionarlas y reconducirlas.

Las dudas que inundan el texto, la incomprensión del autor sobre la actitud del pueblo y su aparente pasividad, así como su esfuerzo por demostrar la propia debilidad del tirano que conlleva también la debilidad del súbdito sometido, nos conduce a un espacio de indeterminación. Espacio fronterizo entre lo público y la negación del mismo. O dicho en otras palabras entre la política y la destrucción de la misma. Esta tensión es sufrida por el ciudadano si lo consideramos o catalogamos como «sujeto» de la acción, tensión que aunque el autor francés posiblemente no advertía todavía, resquebraja esta conceptualización del ciudadano y lo aproxima a la idea más moderna del *self* que se está viendo en este trabajo.

Ante esta situación se nos abre un nuevo planteamiento dentro de la estructura del *self* que ya dejábamos caer líneas más arriba. La apertura de una zona intermedia, que no puede confundirse con ese *mesón* bélico soloniano descrito en el capítulo tercero. Aunque se trata también de un espacio no disputado, a diferencia del espacio griego que está marcado

---

<sup>678</sup> Cfr. Melanie KLEIN, “Los orígenes de la transferencia” (1952), en *Envidia y gratitud y otros trabajos*, vol. 3, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, 1988, p.57.

por la escisión, este se trata de un lugar de intermediación, conocimiento y acuerdo implícito entre las partes buenas de ese *self*. En el que el psicoanalista inglés D. W. Winnicott reivindica que se trata de un «lugar» entre la capacidad y la incapacidad de reconocer la realidad<sup>679</sup>. Winnicott que estudia esta tercera zona de la experiencia en el bebé, considera que es donde se entrecruzan la creatividad primaria y la percepción objetiva en la que la realidad es puesta a prueba<sup>680</sup>. La apertura de este espacio dentro de la estructura del *self* nos permite introducir los objetos y fenómenos transicionales. Para el replanteamiento que aquí nos proponemos hacer de la obediencia, la autoridad que es materia de estudio en esta apertura, esta, la autoridad debe de concebirse como un fenómeno transicional. El psicoanalista inglés en el que nos estamos apoyando explica lo siguiente:

Los fenómenos transicionales representan las fases precoces del empleo de la ilusión, sin la cual para el ser humano no hay ningún significado en la idea de una relación con un objeto que los demás perciben como exterior a dicho ser<sup>681</sup>.

La autoridad como fenómeno político básico funciona a través del mecanismo de la creencia y de la *ilusión*. Es precisamente al reino de la *ilusión* al que pertenecen los fenómenos y objetos transicionales. Creencia que permite la iniciación de la experiencia, la creatividad, la religiosidad<sup>682</sup> y como estamos viendo la comprensión originaria de los fenómenos políticos.

De esta forma surge la necesidad de un poeta que al igual que la madre que se adapta a las necesidades de su bebé, y le hace creer en las cosas que él considera que existen. Pero uno de los rasgos más delicados de lo transicional que observa Winnicott en

---

<sup>679</sup> Cfr. Donald W. WINNICOTT, “Objetos y fenómenos transicionales” (1951), en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, p. 309.

<sup>680</sup> Cfr. Ibid., p.320.

<sup>681</sup> Ibidem.

<sup>682</sup> Cfr. Ibid., p.324.

el pequeño, es que conforme se desarrollan los intereses culturales se produce un proceso de *decatectización* de este objeto<sup>683</sup>. Uno de los aspectos a los que debemos prestar atención y que tiene que ver con el desarrollo hecho hasta ahora, sobre la genealogía del arbitraje, trata precisamente en cómo influyen las resistencias en esta *decatectización* necesaria para poder entender la *falsa autoridad* pública en la que nos movemos. Veremos cómo los roles autoritativos primarios se dirigen hacia otros objetos que expulsan el reconocimiento de la *autoridad real*. Por lo tanto esto nos obliga a detenernos primero en las resistencias que se presentan al objeto transicional, y luego intentar ver cómo reconducir las energías libidinosas hacia el objeto transicional de la autoridad.

#### b. Resistencias al fenómeno transicional: La «autoridad vaciada»

La tensión que señalábamos en La Boétie que se observa en las transferencias revela una mala comprensión de la realidad objetiva del ciudadano vigilante. No podemos olvidar que en todo momento aquí estamos partiendo de un estado neurótico. Y en un estado permanentemente de neurosis la transferencia se encuentra al servicio de la resistencia<sup>684</sup>. Veamos cómo se construye esta resistencia a la transferencia y a la posibilidad de creación de autoridades.

Una primera aproximación debe hacerse desde el punto de vista terminológico. Gabriel Albiac en su estudio sobre el *Discurso* señala las implicaciones que supone partir del concepto «sujeto» como estructura instrumental de gobierno<sup>685</sup>. Como se puede ver en su

---

<sup>683</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>684</sup> Cfr. Sigmund FREUD, “La dinámica de la transferencia” (1912), *Obras Completas*, tomo II, (1905-1915) [1917]. Ensayos XXVI al XCVII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 1649.

<sup>685</sup> “El *sujet* es exactamente lo que es el *sujeto* en castellano, siempre y cuando uno se tome el esfuerzo de tener a la vista la etimología del término, que en nuestro idioma queda sin embargo, bastante oscurecida por el uso; mucho menos que lo que sucede en francés, en todo caso. El sujeto es una figura gramatical que pasa a ser identificada con un soporte personal: el individuo del cual se habla. Pero el sujeto es también aquello que está sujetado, sometido a sujeción. En castellano la doble inversión del término ‘sujeto’, definiendo por un lado la imposición de identidad que una función gramatical genera, y por otro lado, la sujeción, esto es, el sometimiento a algo, esa distinción es poco visible, salvo en usos técnicos del lenguaje. Nosotros cuando utilizamos el término sujeto estamos o bien haciendo referencia a una función gramatical, o bien a un soporte personal de esa función gramática, es decir, o bien al sujeto que actúa, o bien el sujeto que rige la estructura de la frase. Por debajo de ello. Podemos percibir, si nos esforzamos, la idea de la sujeción y la idea de la atadura

explicación, partir del sujeto supone iniciar el estudio desde un modelo predispuesto bien de forma activa o pasiva a la tiranía. La idea de «sujeto» sustituido por «agente» nos permite entender la obediencia como una cuestión meramente instrumental y procedimental dentro de los sistemas políticos, tal como explicábamos antes, característica propia de las sociedades empoderadas. De esta forma el ciudadano es considerado un homúnculo que padece y es sometido a unas fuerzas ajenas que pretenden satisfacer un fin «retorcido» y «perverso» de una autoridad también ajena. La única salida que aquí se presenta es situar la autoridad internamente. El sujeto queda sujetado a sí mismo para combatir con una estructura «yoica» frente a otra tiranía. Es decir, pasar de la tiranía del «Uno» a la del «Uno Mismo».

La gramática expresa o proyecta el sometimiento humano. Y se podría considerar que una filosofía del lenguaje nos podría llevar a que el mismo lenguaje revele lo que oculta, y de esta forma liberar al sujeto de su atamamiento. Pero el sujeto como se puede ver es una construcción abstracta que constituye una abstracción más. Y en esa aparente liberación proyectiva que supondría el lenguaje sobre el que se debería de actuar, crea un nuevo universo discursivo del cual sería difícil salir. Nuevos metalenguajes y caminos dentro de la misma fantasía. Este laberinto en el que se pretende desenmarañar al sujeto de su opresor, y que se convertirá en un equivalente a la «mente», esta pasa a ser un soberano espectral con poder real sobre nuestras vidas. En palabras de Marcuse se podría decir que “la mente es un fantasma verbalizado. En forma semejante, la voluntad no es una facultad real del alma, sino simplemente una forma específica de disposiciones, tendencia y aspiraciones”<sup>686</sup>.

Para poder entender en mejor medida las connotaciones que supone partir de la idea de sujeto, a la que La Boétie somete a una fuerte tensión, el siguiente paso es ahondar

---

o el sometimiento; pero no es en absoluto algo obvio en el uso común de la lengua. El castellano ha ido derivando hacia una univocidad de ese uso de sujeto como agente”. Gabriel ALBIAC, *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*, edición de Alberto Mira Almodovar, Tecnos, Madrid, 2011, p. 120.

<sup>686</sup> MARCUSE, *El hombre unidimensional*, p. 201.

en la estructura del mismo. Stanley Milgram (1933-1984) posiblemente motivado por los planteamientos teóricos de Hannah Arendt expuestos en su conocida obra *Eichmann en Jerusalén* (1963), diseña una investigación empírica en el ámbito de la psicología social sobre las consecuencias de la obediencia a la autoridad. Al igual que La Boétie, Milgram, se muestra preocupado por las consecuencias de la obediencia situando también en la responsabilidad humana las consecuencias malignas de los sistemas políticos.

En los capítulos finales<sup>687</sup> de *obediencia a la autoridad* (1974) es donde se puede encontrar un mayor desarrollo teórico, y que aquí nos interesa enfatizar. Milgram destaca que para entender su modelo hay que dejar a un lado la concepción evolutiva del ser humano, es decir, de considerar que hay una raíz natural o genética de esta facultad, debido a la importancia del medio y las estructuras en el desarrollo del humano. Idea que por otro parte no rechaza la teoría de los instintos de Sigmund Freud<sup>688</sup>. Así que transita de una teoría evolutiva a una cibernética. El modelo teórico-cibernético conlleva un ciudadano automático y este, aunque es un estado de la mente, dado que es un prototipo imposible que se pueda dar en sus principales rasgos, no deja de ser un ideal que ayuda a Milgram a esbozar su propia teoría que pretende alertar de un totalitarismo sistémico. Y frente a este modelo de ciudadano agéntico que es simplemente una pieza de un sistema que recibe *inputs* y emite *outputs* obedeciendo a esos dictámenes, propone un modelo autónomo que es aquel que se considera responsable de sus propias acciones y por tanto capaz de mostrar resistencia a la autoridad.

En efecto, el problema central en toda teoría científica de la obediencia es el siguiente: ¿qué cambios ocurren cuando el individuo que actúa de manera autónoma queda encajado en una estructura social en la que funciona como un componente del sistema, en vez de cómo un ser que vale por sí mismo?

---

<sup>687</sup> Cfr. Stanley MILGRAM, *Obediencia a la autoridad. El experimento de Milgram*, trad. de Javier Goitia, Capitán Swing, Madrid, 2016, caps.10-14.

<sup>688</sup> Cfr. Ibid., p.174.

Al ponerse en nuestras manos un modelo, la teoría cibernética nos pone sobre aviso respecto de los cambios que tienen que ocurrir lógicamente cuando entidades independientes quedan integradas en un funcionamiento jerárquico. En la medida en que participan en dichos seres humanos, tienen estos que verse sometidos a estas leyes generales<sup>689</sup>.

Esta propuesta de Milgram vendría a corroborar desde una lectura más moderna la comprensión del sujeto en los términos anteriormente expuestos. Y lo que aquí se advierte *pace* Milgram, es precisamente, que ambos se mueven en la estructura fáctica del «sujeto». Es decir, al dotar a este de una capacidad autónoma mayor, se daría un proceso de empoderamiento subjetivo que le capacitaría para enfrentarse a una autoridad identificada como injusta. Que tendría como proceso inverso la construcción de estructuras tiránicas internas.

Esta formulación más moderna nos recuerda a la estructura arbitral objeto de esta tesis. De hecho, George H. Mead (1863-1961) señala que la psicología como ciencia empírica importó el problema epistemológico a la experiencia del individuo. Y de esta forma heredó inevitablemente la «diátesis epistemológica»<sup>690</sup>.

Se podría entender que si se lee en estos términos a La Boétie, la creación de tiranías internas (a través de la disposición de derechos) es una necesidad democrática para luchar contra las denominadas tiranías externas. De esta forma parecería que nos encontrásemos en un sistema cerrado (o cibernético), en el que el ciudadano es hijo biológico y adoptivo de la tiranía. De esta forma tal y como explica Rodríguez Piedrabuena, los “hijos de las tiranías” tienen tan solo dos posibilidades: ser víctimas o agresores que reproducen el mismo régimen contra el que combaten<sup>691</sup>:

---

<sup>689</sup> Ibid., p. 172.

<sup>690</sup> Cfr. George H. MEAD, “La génesis del *self* y el control social” trad. de Ignacio Sánchez de Yncera: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 55 (1991), pp.166-167.

<sup>691</sup> Cfr. RODRÍGUEZ PIEDRABUENA, “Sobre el poder y la creatividad”, p. 192.

El tirano, con todos los privilegios del padre de la horda primitiva, es envidiado por tener un poder que todos desearían detentar, idealizando todos sus privilegios que para sí quisieran y que le entregan masoquistamente<sup>692</sup>.

Se puede considerar que esta relación de dependencia con el tirano que representa un deseo o anhelo de lo que el súbdito no puede hacer, también cumple con la función de colmar una carencia identitaria. Melanie Klein explica:

[L]a angustia y la culpa incrementan la necesidad de externalizar (proyectar) figuras malas y de internalizar (introyectar) figuras buenas, de ligar los deseos, el amor, los sentimientos de culpa y las tendencias reparatorias a ciertos objetos, y el odio y la angustia a otros; de encontrar en el mundo exterior representantes de las figuras externas<sup>693</sup>.

El sentimiento de culpabilidad y de angustia que vemos que necesita ser proyectado puede ser considerado como una expresión de la tensión entre el yo y su ideal (*super-yo*). Es decir, se trata de una condena del mismo yo<sup>694</sup>. Esta exteriorización o expulsión puede ser concebida en un primer momento, como veíamos en los capítulos anteriores en un *farmakós*, en un mecanismo de eliminación de una sustancia no deseada que es depositada en un objeto externo y este a través del sacrificio es eliminado. Pero vemos que el tirano presenta una complejidad mayor. Ya que no nos encontramos únicamente con una proyección sino también con una identificación. Aquí nos aparece la idea de la *identificación*

---

<sup>692</sup> Ibid., p. 191.

<sup>693</sup> KLEIN, “Los orígenes de la transferencia”, p. 59.

<sup>694</sup> Cfr. Sigmund FREUD, “El problema económico del masoquismo”, en *Obras Completas*, tomo III, (1916-1938) [1945]. Ensayos XCVIII AL CCIII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 2756. O también se puede ver: Sigmund FREUD, “El «yo» y el «ello»”, en *Obras Completas*, tomo III, (1916-1938) [1945]. Ensayos XCVIII AL CCIII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 2701.



*proyectiva*, y esta tal y como nos explica Klein, tiene lugar cuando la disociación es máxima y la ansiedad persecutoria predomina<sup>695</sup>. Podemos entender el estrecho vínculo con la génesis del arbitraje y su relación con el *super-yo*.

Cuando la separación entre el yo y su ideal concluye con la destrucción del objeto ideal, se necesita reconstruir este objeto nuevamente. En esta sustitución del objeto perdido es cuando aparece la identificación proyectiva<sup>696</sup>. En este tipo de circunstancias explica Freud es fácil la elección de un caudillo<sup>697</sup>. Además dentro de los lazos afectivos que se tejen en un grupo, que obedecen a dos órdenes, los que se mueven: entre el jefe y los que se crean entre los individuos. De estos resulta más relevante el lazo con el rol que se percibe como figura de más rango<sup>698</sup>. Las identificaciones se encuentran profundamente marcadas por los objetos que se pierden.

Así hemos dicho ya repetidamente que el yo se halla constituido en gran parte por identificaciones sustitutivas de cargas abandonadas del Ello, y que las primeras de estas identificaciones se conducen en el yo como una instancia especial oponiéndose a él en calidad de *super-yo*<sup>699</sup>.

De esta forma podemos comprender que las identificaciones pretenden recomponer objetos ideales perdidos y dichas elecciones de objeto se encuentran por lo tanto marcadas por residuos<sup>700</sup> de rechazos anteriores que tiranizan al propio yo. En estas identificaciones proyectivas, que pueden tener un carácter obsesivo, esparcen la propia identidad en trocitos en cada proceso de identificación. Proceso que puede generar un círculo adictivo de insatisfacción, angustia y malestar mientras el verdadero *self* se va

---

<sup>695</sup> Cfr. KLEIN, “Sobre la identificación” (1955), en *Envidia y gratitud y otros trabajos*, vol. 3, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, 1988, p. 149.

<sup>696</sup> Cfr. FREUD, “El «yo» y el «Ello»”, p. 2710.

<sup>697</sup> Cfr. Sigmund FREUD, “psicología de las masas y análisis del yo”, (1920-1921) [1921], en *Obras Completas*, tomo III, (1916-1938) [1945]. Ensayos XCVIII al CCIII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 2600.

<sup>698</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 2582.

<sup>699</sup> FREUD, “El «yo» y el «ello»”, p. 2721.

<sup>700</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 2711-2712.

perdiendo. Este caso descrito lo podemos entender en un ciudadano que se muestra partícipe o activo de esa tiranía.

Por otro lado, también nos encontramos con otro modelo de identificación proyectiva que tiene una orientación diferente marcada por la mezcla de sentimientos de odio y amor hacia ese objeto externo. Melanie Klein expone que:

Mi experiencia me ha demostrado que la lucha contra una identificación abrumadora —sea introyectiva o proyectiva— impulsa a menudo a la gente a identificarse con objetos que muestran las características opuestas<sup>701</sup>.

Un ejemplo ilustrativo de este proceso lo podemos encontrar en *Las criadas* de Jean Genet (1910-1986). En el diálogo con el que encabezaba este capítulo ya se podía ver como las hermanas Clara y Solange, ambas criadas de una señora que trabajan en una mansión, se encuentran sumidas en una angustia y agobio que les constriñe los rincones más profundos de su identidad. Saben todo acerca de la señora, la imitan cuando ella no está representando escenas de obediencia y sumisión entre ellas, en la que se llega a la violencia física. Rechazan su condición de criadas, se desprecian, pero también desprecian a la señora. La dependencia que presentan de ella es absoluta, no tienen a nadie, fueron rescatas por ella. El amor y el odio se entrecruzan en esta dependencia absoluta. A la que los celos que sienten por el amante de ella les motivan para crear una falsa denuncia y falsas pruebas para que este sea detenido. A pesar de que la señora las trata como sus propias hijas, le regala su ropa y les transmite que algún día heredaran todo, pero esto no es suficiente. La paranoia persecutoria que florece cuando consiguen que el amante sea encerrado acelera los planes. La identificación en este caso no opera con un fin idealizador e hipnótico sino con un fin destructivo. El intento de homicidio ha sido pertrechado en varias ocasiones. Pero lo que

---

<sup>701</sup> KLEIN, “Sobre la identificación”, p. 174.

parece transmitirnos Genet es que el objeto es escurridizo y no tienen control sobre él. Por lo tanto la solución cuando la paranoia envuelve la escena y se presenta la necesidad de huir de allí, Clara usurpa definitivamente la identidad de la señora y cometerá el crimen definitivo sobre ella, el suicidio.

Por último, debemos de plantearnos, un caso que se encuentra relacionado con este último y podría considerarse una ramificación. En un caso de esquizoidismo extremo, en el que se presentan ciertas dificultades para las identificaciones, podemos encontrar una necesidad de existencia de ese tirano pero desde otra dimensión. El tirano como forma no deseada como una necesidad de mantener vivo un ideal de vida, de protegerlo frente a la agresión de la prueba de realidad. Se podría denominar a este mecanismo como «dogmatismo inverso». Esta lucha hacia una tiranía externa permite por otro lado reforzar el dogma interno. Esta actividad que alimenta su fantasía y desapego de la realidad permite mantener los ideales buenos en una ausencia de representación o personificación de los mismos. Un mecanismo similar podría plantearse que se da en las democracias cuando una autoridad gobernante que no es considerada representante de ese individuo o colectivo permite en cualquier entorno público manifestar y proyectar su libre albedrío como una verdad última. Esta protección de los ideales cuando son sometidos a un principio de realidad puede generar bien fuertes desplazamientos abstractos en el lenguaje o bien en la concreción de una persona a la que se le atribuye toda responsabilidad.

La identificación proyectiva tiene un rol fundamental en la construcción de las figuras de «autoridad». La creación de estas figuras obedece a criterios endógenos de la propia identidad que se encuentra neurotizada. Aquí es donde podemos entender que la autoridad es vaciada a través de ser colmada, saturada con material psíquico endógeno<sup>702</sup>.

---

<sup>702</sup> Sobre esta metáfora de la autoridad como un cuenco vacío se puede observar una lectura sugerente en la película *Being There* (1979), traducida al español como *Bienvenido Mr. Chance*, dirigida por Hal Ashby y protagonizada por Peter Sellers. El personaje de Mr. Chance (Sellers) se podría considerar como la escenificación o personificación de una gestación de autoridad dentro de este mundo moderno. Chance nace en la completa incomunicación o interacción con los demás. Todo lo que él aprende es a través de la pantalla

Retomando el hilo del argumento, y volviendo nuevamente a Milgram, el cual después de probar el experimento de diferentes formas, en diferentes lugares con diferentes perfiles, cambios de rol, considera que los ciudadanos y en esto podemos coincidir con el psicólogo norteamericano, más que obedecer a una autoridad, lo que obedecen es una «apariencia de autoridad», y aquí volvería a surgir el fantasma del *ensimismamiento* del Uno o del nombre del Uno que denuncia nuestro autor francés. Este mismo problema nos lo introduce Hannah Arendt cuando explica que “la autoridad se ha esfumado del mundo moderno”<sup>703</sup>. La teórica alemana nos va esclarecer que al final de lo que estamos hablando aquí no es de una tiranía en el sentido tradicionalmente concebido. Porque toda relación con el otro supone la existencia de una figura que podemos llamar autoridad y que aquí hemos optado por hablar de una autoridad vaciada de un sentido genuinamente público.

La diferencia entre tiranía y gobierno autoritario siempre ha sido que el tirano manda según su voluntad y su interés propio, en tanto que aun el más draconianamente autoritario de los gobiernos está limitado por unas leyes. Sus actos se rigen por un código que o no proviene de un hombre, como es el caso de las leyes de la naturaleza, de los mandamientos de Dios o de las ideas platónicas, o bien de ninguno de los que ejercen el poder. En un gobierno autoritario, la fuente de la autoridad siempre es una fuerza externa que trasciende el campo político, siempre derivan las autoridades su «autoridad», es decir, su legitimidad, y con respecto a ella miden su poder<sup>704</sup>.

---

de televisión, pantalla con la que queda ensimismado. Cuando sale del hogar o mejor dicho, cuando es expulsado a ese espacio de lo común con otros hombres, su aparente ausencia de identidad se va colmando o construyendo a través de la imitación. Se nos presenta como un personaje sin mundo interno. Pero por otro lado también se convierte en un receptor de identificaciones proyectivas que emite lo que un ciudadano obediente quiere ver en ese cuenco vacío. Esta actitud no le impide llegar a convertirse en un personaje carismático que tan solo sabe hablar del cuidado de los jardines (su antigua profesión). Hecho que desencadena el entramado interpretativo e identificativo del otro. Y a través de determinadas vicisitudes llega a convertirse en una figura pública de relevancia, a moverse con la oligarquía estadounidense y parece dejarnos caer el director al final de la misma película que es un candidato ideal para llegar a ser la máxima autoridad del país. Véase: Hal ASHBY (Dir.), *Being There*, Warner Bros, United States, 1979, 130 min.

<sup>703</sup> Hannah ARENDT, *¿Qué es la autoridad?*, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, traducción Ana Poljak, Ediciones Península, Barcelona, 1996, p. 101.

<sup>704</sup> Ibid., p. 107.

El dibujo que nos ofrece Arendt de la estructura u organización del poder en una tiranía, a diferencia de la pirámide de la que habla La Boétie pero sin contradecir esta, muestra una figura de una falsa pirámide en la que las capas intermedias entre el poder supremo, el vértice, y la base obediente desaparecen<sup>705</sup>. Y nos encontramos con que la represión violenta es la única que mantiene la obediencia en las bases. Es decir no hay ningún tipo de transferencia ni de identificación con esa figura. No obstante esta figura abstracta también nos hace pensar en cuando La Boétie afirma que en una tiranía las bases se encuentran aisladas en sus fantasías y en extrema igualdad. Lo que nos conectaría con el vaciamiento de la autoridad expresado en párrafos anteriores. Es precisamente en este ensimismamiento, fantasías y ensoñaciones no letárgicas donde se puede comenzar a desentrañar el nudo entre ciudadano, tiranía, autoridad y obediencia.

De esta situación en la que parece que coincidimos con Arendt o Milgram (únicamente en su diagnóstico) tiene la consecuencia de que pensemos en los reducidos márgenes de actuación que tiene la ciencia de lo público en la actualidad, y sobre todo, a pensar en que las autoridades débiles e instituciones débiles, que son una patología de los sistemas políticos, se presentan como una apertura de posibilidad para su reversión.

### C. El oído de Licurgo

Volviendo a nuestro joven autor francés, que nos está sirviendo como un catalizador para poder comenzar a pensar la obediencia desde otra perspectiva, nos devuelve nuevamente a la zona intermedia, de la que a pesar de estos vaivenes nunca hemos salido, en este caso a su periodo infantil, fase fundamental en su formación. Esta vuelta al periodo infantil va a tener como punto de referencia la ciudad de Esparta. La utilidad de este viaje la vamos a

---

<sup>705</sup> “Si nos ceñimos a la imagen de la pirámide, es como si se destruyeran todas las capas que están entre la base y el vértice, de modo que este último queda en el aire, apoyado solo por las bayonetas proverbiales, por encima de una masa de individuos a los que se mantiene en cuidadoso aislamiento, total desintegración y absoluta igualdad”. Ibid., p. 109.

encontrar, en intentar comprender en mejor medida el juego de introyecciones y proyecciones que veíamos en el apartado anterior sobre el vaciamiento de la autoridad. Porque como nos explica Klein, las proyecciones y la introyecciones que tienen lugar en la fase adulta repiten el modelo de las proyecciones e introyecciones primitivas<sup>706</sup>. Cuestión que inevitablemente afecta a la comprensión de la libertad, concepto desde el cual se entrará a plantear la que posiblemente es un intento de esbozar alguna salida diferente, alternativa a cuestión del *libre albedrío* y de pensar una libertad desde la obediencia.

La partitura, que nos ofrece el *Discurso*, que está siendo leída con cierta linealidad expositiva, marcará un nuevo ritmo, un cambio brusco que altera fuertemente el resultado que se esperaba al principio de la composición. Porque después de los apuntes anteriores sobre una aparente autoridad inexistente, que nos replantea el tipo de tiranía con la que estamos haciendo frente, también nos deja caer en una sensación sin esperanza, sin posibilidad de *ilusión*. Se producirá este cambio de ritmo. Un cambio que sorprende al lector, porque cuando la autoridad parece borrada, cuando La Boétie clama por “no tocar las llagas incurables”<sup>707</sup>, por defender una «desobediencia pacífica», por dejar de alimentar al monstruo de la autoridad pública, se propone ahondar en porqué la voluntad de servir ya no parece tan antinatural. En este viraje hacia la naturaleza de la voluntad de servir nos lleva lentamente otra vez hacia tierras griegas, en este caso la parada será Lacedemonia. Donde no hay que olvidar que para los laconios el arte de gobernar va unido al arte de obedecer y ser obedecido. Veamos este cambio:

En primer lugar, creo que está fuera de toda duda que si viviésemos con los derechos que la naturaleza nos ha dado, y según las enseñanzas de esta, seríamos naturalmente obedientes a nuestros padres, estaríamos sujetos a la razón y no seríamos siervos de nadie. De hecho la obediencia que cada cual,

---

<sup>706</sup> Cfr. KLEIN, “Sobre la identificación”, p. 161.

<sup>707</sup> LA BOÉTIE, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, p. 31.

sin otra admonición que la que le hace su propio natural, rinde a su padre y madre, son testigos todos los hombres, cada cual por sí mismo. De la razón si nace con nosotros o no, cuestión debatida a fondo por los académicos y tocada por toda la escuela de los filósofos, no creo errar en esta cuestión si digo que hay en nuestra alma alguna semilla natural de razón, la cual sustentada por el buen consejo y la costumbre, florece en virtud. Y al contrario, a menudo, al no poder resistir a los vicios sobrevenidos, ahogada se aborta<sup>708</sup>.

La naturaleza nos hace obedientes pero el responsable de cuidar la semilla de la obligación que también contiene la de la libertad y que se gesta en esas fases primitivas es el propio ser humano. La obediencia y la libertad germinan en la misma semilla que hay que cuidar porque si no se muere o degenera. Esta idea tiene fuertes reverberaciones estoicas, concretamente de Zenón de Citio (332-333 a. e. c. – 264-263 a. e. c.). Para el cual la semilla que a su vez es perecedera y contingente es desde la cual brotan todos los elementos de la naturaleza<sup>709</sup>. Esta semilla engendradora, fruto del pensamiento estoico, cuya muerte o degeneración nos llevaría la costumbre<sup>710</sup>, de poder superior a la naturaleza, y que se puede entender como una repetición de pautas que domeñan el espíritu humano imponiendo un

---

<sup>708</sup> Ibid., p. 32.

<sup>709</sup> Cfr. ESTOBEO, *Eglogas* I, 20, 1 e, pág. 171, 2 W [S.V.F. I 107] = Ángel J. CAPPELLETI (ed.) *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de Ángel J., Cappelletti, Gredos, Madrid, 1996, fragmento 169, p.86; VARRÓN, *Sobre la lengua latina* V 59 [S.V.F. I 126] = Ángel J. CAPPELLETI (ed.) *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de Ángel J., Cappelletti, Gredos, Madrid, 1996, fragmento. 196, p. 94. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II 57 [S.V.F. I 171] = Ángel J. CAPPELLETI (ed.) *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de Ángel J., Cappelletti, Gredos, Madrid, 1996, fragmento 273, pp. 112-113.

<sup>710</sup> “La costumbre, que en todo tiene un gran poder sobre nosotros, para nada tiene mayor fuerza que para enseñarnos a servir y (al igual que se dice de Mitríades que se habituó a beber veneno) para enseñarnos a tragar y no encontrar amarga la ponzoña de la servidumbre. No puede negarse que la naturaleza tenga sobre nosotros algún poder para arrastrarnos a donde quiera y hacernos bien o mal nacidos, pero es necesario confesar que la naturaleza tiene menos poder sobre nosotros que la costumbre, porque el natural, por bueno que sea, se pierde si no es mantenido, y la educación nos hace siempre según es su forma, sea como sea, se pierde si no es mantenido, y la educación nos hace siempre según es su forma, sea como sea, a pesar de la naturaleza”. LA BOÉTIE, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, pp. 36-37.

modelo estandarizado que se podría tipificar bajo la idea de sujeto. Por lo tanto la costumbre, sería la primera razón de la servidumbre voluntaria<sup>711</sup>.

El cuidado de la naturaleza que representa la metáfora de la semilla nos viene a traer nuevamente la labor de la autoridad del maestro y la obediencia del discípulo, así como la imposibilidad de separar la relación entre el pensamiento y la acción<sup>712</sup>. Esto lo iremos viendo en párrafos posteriores. Esta comprensión estoica que pone la atención en la educación y el orden de la *polis* es la que nos lleva directamente a la fundación de las leyes de Licurgo inmediatamente posterior al debate entre naturaleza y costumbre. Donde La Boétie nos presenta la grandeza de Licurgo por el cual siente una gran admiración:

Así, este educó con sus leyes y su gobierno a los lacedemonios, y les hizo tanto bien con ellas, que todos tuvieron en mayor estima morir de mil muertes que reconocer a otro señor que la ley y la razón<sup>713</sup>.

Si como se ha dicho al principio, la obediencia en Esparta resultaba la pieza clave de su *politeia*, ¿qué pistas sobre su lectura nos está dando La Boétie? El vínculo entre la autoridad paternal y la naturaleza unida a la irrupción inmediatamente posterior de Licurgo nos invita a pensar que la obediencia lejos de ser diluida en una mera cuestión instrumental se encuentra arraigada en el nacimiento de la ley y la pedagogía como su cuidadora, ambas constituyentes de la libertad política. Aquí tal vez podamos encontrar un resquicio, una pequeña pista, sobre esa libertad política de los antiguos fuera del mundo latino. Ya que ha quedado claro que en la Atenas clásica no se puede encontrar. De hecho estas contradicciones y antinomias sobre la libertad son experimentadas precisamente en el periodo del Renacimiento y en su transición a la Era Moderna, periodo del *Discurso*.

---

<sup>711</sup> Cfr. Ibid., p.40.

<sup>712</sup> “Es mejor, en efecto, quien puede escuchar bien lo que se dice y aprovecharse de ello que quien por sí mismo todo lo comprende. Porque este tiene solo el comprender; el que bien obedece, también el acceso a la práctica”. DIÓGENES LAERCIO, VII 25-26 [S.V.F. I 235]= Ángel J. CAPPELLETI (ed.) *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de Ángel J. CAPPELLETI, Gredos, Madrid, 1996, fragmento 378, pp. 141-142.

<sup>713</sup> LA BOÉTIE, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, p. 38.



El florentino Niccolò Machiavelli (1469-1527) fallecido tres años antes de que naciese nuestro autor francés, en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* precisamente se pregunta e indaga sobre quiénes deben de proteger esa libertad, que a su vez implica cómo construir las relaciones de autoridad-obediencia. Aquí el debate será si debe residir en los nobles o en el pueblo. Machiavelli expone las virtudes de depositar la libertad en uno u otro sitio, pero realmente lo que nos puede llamar la atención, que en sus referentes u objetos de la comparación —en el mundo antiguo Esparta y Roma, y en su tiempo Venecia— deja fuera la tan mencionada Atenas<sup>714</sup>. Esta ciudad aparecerá en Machiavelli relacionada con el nacimiento de la tiranía en Roma.

Antes de considerar la idea de obediencia que parece mostrarnos la constitución de Licurgo, lectura que aquí hacemos desde el opúsculo de Jenofonte sobre el gobierno de Esparta, sobre el que él sentía especial admiración, así como el retrato que nos muestra Plutarco del mismo legislador, es preciso detenerse en un breve tratado de la antigüedad que esbozaría los problemas del *libero arbitrio* ateniense en la misma época. Aunque ha sido tratado ya esta cuestión más detallada en el capítulo anterior, puede resultar de cierto valor presentar esta lectura con la intención de comprender como este fenómeno aparentemente moderno del empoderamiento motiva el exilio a Esparta.

Este breve tratado que reflexiona sobre la constitución de los atenienses fue durante siglos atribuido a Jenofonte anteriormente nombrado. Aunque desde el siglo diecinueve es considerado un texto anónimo que ha sido transmitido como Pseudo-Jenofonte o el viejo oligarca, el cual, al igual que Jenofonte, también desde el exilio, critica el gobierno democrático de Atenas.

---

<sup>714</sup> Cfr. Nicolás MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad., introducciones y notas de Ana María Arancón, Alianza Editorial, Madrid, 2015, I, 5, pp.50-51.

El autor de esta obra desde el primer instante, por si hubiese algún tipo de duda, deja claro que rechaza la democracia pero que por el contrario respeta a sus defensores<sup>715</sup> por indeseable que pueda ser. Su objetivo es analizar el triunfo de la misma. Así que a diferencia de la posición indeterminada de La Boétie, el viejo oligarca se va a presentar como el Uno contra Todos. La primera cuestión que parece introducir es la relación inversa entre libertad y bien.

Porque el pueblo no prefiere ser esclavo en una ciudad bien regida, sino estar libre y mandar, y poco se le da del mal regimiento; y aquello que tú consideras como un desgobierno, con eso mismo se fortalece el pueblo siendo libre<sup>716</sup>.

Esta grave acusación del viejo oligarca ateniense se encuentra enmarcada por otro lado en un profundo respeto hacia el pueblo. Ni siquiera es tomada como una falta de sabiduría, de ignorancia de masa desinformada sino que el pueblo sabe quién es bueno y quién es malo y a pesar de esa capacidad optan deliberadamente hacia el mal y el desgobierno<sup>717</sup>. Aunque por otro lado, como ya anunciaba al principio disculpa a estos de su actitud, porque tienden a su propio bien<sup>718</sup>. ¿Entonces parece decirnos que el bien del pueblo es la búsqueda del mal gobierno o desgobierno del mismo que por el contrario aseguraría su libertad y su bien como ciudadanos? Esta afirmación la podemos comprender si la ponemos en relación con el carácter endógeno de la autoridad proyectada que sirve como recipiente neurótico visto en el epígrafe anterior. En su lado opuesto se encontrarían la justicia, el bien, la paz y el orden.

---

<sup>715</sup> Cfr. PSEUDO JENOFONTE, *La república de los atenienses*, introducción de Manuel Cardenal de Iracheta, texto, traducción y notas de Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971, I.1, p.1.

<sup>716</sup> Ibid., I.8, p. 3.

<sup>717</sup> Cfr. Ibid., II.19, p. 14.

<sup>718</sup> Cfr. Ibid., II.20, p.14.

¿Y cómo podría uno pensar que la mayor parte de los privados de ciudadanía en Atenas lo han sido injustamente, si el pueblo es quien ejerce las magistraturas? Y es precisamente por gobernar sin justicia y por no decir ni hacer lo que es justo, por lo que hay gentes privadas de derechos en Atenas<sup>719</sup>.

Este régimen democrático se construye en torno a las habilidades y necesidades de su ciudadanía. Se busca la satisfacción de necesidades inmediatas. Esta comprensión de la libertad la podemos encontrar relacionada con la idea de la libertad como obsolescencia programada<sup>720</sup> que plantea Marcuse en las sociedades industriales avanzadas. No se trata de una libertad que se materializaría únicamente a través de la satisfacción de necesidades materiales, esta podría situarse en una primera fase, sino que requiere una dimensión mayor que abarque el alma humana y su identidad para que la necesidad sea permanente. De esta forma el ciudadano o mejor el sujeto, queda *sujeto* a estar permanentemente movilizado bajo un disfraz de lucha por sus derechos de autogobierno. Aquí los derechos o la necesidad de este tipo de conquistas sociales se convierten en uno de los principales mecanismos represivos<sup>721</sup>.

La construcción del sujeto se hace a través de la otorgación de derechos y cualquier ataque a ellos se convierte en una amputación de su identidad incluso se puede entender como una amputación física<sup>722</sup> de cualquier parte de su cuerpo.

El hecho de que se antepongan los derechos a los individuos denuncia la desconfianza del nuevo pensamiento democrático hacia el concepto de

---

<sup>719</sup> Ibid., III.13, pp.19-20.

<sup>720</sup> Cfr. Marcuse, *El hombre unidimensional* p. 243.

<sup>721</sup> “La creación de necesidades represivas ha llegado a ser desde hace tiempo parte del trabajo socialmente necesario; necesario en el sentido de que sin él el modo de producción establecido no se sostendría. Lo que está en juego no son problemas de psicología ni de estética, sino la base material de la dominación”. Ibid. p. 246.

<sup>722</sup> “Los derechos aparece como valores del *self* y cualquier ataque a este elemento esencialmente político se convierte en una depredación psicológica, en un asunto que afecta a los *espacios públicos internos*”. ROIZ, *Gen democrático*, p. 170.

individuo, al que se ve como un término impreciso y limitado; a la vez que se da a entender que el alma de los ciudadanos es lo que más interesa; más que la propia materialidad de las personas, a las que se supone por otra parte implícitamente resguardaba por el alma que cubre<sup>723</sup>.

De aquí se puede desprender que el ciudadano de las sociedades democráticas estaría más interesado en los procedimientos que permiten exponer o mostrar su capacidad de seres autónomos y libres a través de procedimientos institucionales o administrativos antes que una política efectiva sobre el gobierno humano. Se trataría de entender la libertad como una falsa autonomía, como ya hemos visto antes con Milgram, como en un estado de suspensión permanente que anhela proyectos que tan solo se puedan hacer efectivos en el ámbito simbólico, estético y en las fantasías omnipotentes del ciudadano.

Se podría esbozar que precisamente el sujeto compuesto por derechos permanentemente en movimiento, nos llevaría a concluir de la misma forma que el autor de este pequeño tratado. Planteando la imposibilidad de introducir cambios en la democracia ateniense<sup>724</sup> y en un sistema democrático que se sostiene sobre la concepción de derechos. Además de una imposibilidad de gestionar todos los asuntos concernientes al gobierno. No se puede hacer nada, explica en la parte tercera y final<sup>725</sup>, y de esta forma tan pesimista concluye.

Por lo tanto, parece decirnos el viejo oligarca en este tratado aproximadamente en torno al siglo octavo a. e. c. que ya en la antigüedad los derechos de autogobierno debilitan el cuerpo público interno de la ciudad a través de la creación de sujetos y colectividades armadas y combativas motivando una falsa ilusión de regulación estatal. De aquí se puede

---

<sup>723</sup> Ibidem.

<sup>724</sup> “Porque lo que sí se puede es idear muchas innovaciones para que el régimen sea mejor, pero el encontrar algo satisfactorio para que, existiendo la democracia, se gobierne mejor, eso no es fácil, excepto sí, como hace un momento decía, se añaden o quitan pequeños detalles” PSEUDO-JENOFONTE, *La república de los atenienses*, III.9, p. 18.

<sup>725</sup> Cfr. Ibid., III. pp.15-20.

prever que la tensión interna entre estructuras empoderadas que concentra este cuerpo político se canaliza a través de la tiranización del exterior<sup>726</sup>. No hace falta volver a mencionar los discursos que se puede observar en la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides en los que la coalición liderada por Esparta acusaba a los atenienses en numerosas ocasiones de tiranía hacia el resto de los pueblos.

Esta digresión ha tenido la finalidad de contextualizar la entrada en la libertad y la obediencia que anunciábamos al principio. Hablar de la constitución de los atenienses o los lacedemonios supone hablar del estilo de vida, de la ética que rige el gobierno de los ciudadanos de ambas *poleis*. Centrémonos ahora en la Esparta antigua de la cual ya se han comentado algunos aspectos. El padre de Licurgo, según nos cuenta Plutarco (*circa* 45-50 e. c. – 120 e. c), era rey de Esparta, el cual muere en unas revueltas del pueblo contra la monarquía<sup>727</sup>. Al parecer el pueblo estaba envalentonado debido a que los propios antecesores del Licurgo, concretamente Euriponte:

...fue el primero que eliminó de la corona el carácter excesivamente monárquico, en un intento de favorecer al pueblo y granjearse el favor de la multitud. Ahora bien, como, a consecuencia de tal distensión, el pueblo se iba envalentonando y los reyes que le sucedieron, unas veces se hacían odiosos con oprimir a la muchedumbre, y otras se comportaban buscando el agradecimiento o llevados por la debilidad, el desgobierno y la falta de orden se apoderó de Esparta por mucho tiempo. Víctima de ella encontró su fin también el padre de Licurgo por un casual incidente mientras reinaba<sup>728</sup>.

---

<sup>726</sup> Además para que este sistema de libertades internas funcione tiene que esclavizar a los aliados. Ibid., I.19, p. 8.

<sup>727</sup> Cfr. PLUTARCO, “Licurgo”, en *Vidas paralelas I, Teseo-Rómulo; Licurgo-Numa*, introducción general, traducción y notas por Aurelio, Pérez Jiménez, Gredos, Madrid, 1985, 2.6, p.279.

<sup>728</sup> Ibid., 2.4-6, pp. 278-279.

Heredó su primogénito Polidectes que al poco tiempo murió<sup>729</sup>, y entonces fue cuando Licurgo heredó el trono “hasta que se descubrió que la esposa de su hermano se encontraba embarazada, estuvo reinando”<sup>730</sup> pero se quedó administrando el poder en calidad de *pródico*<sup>731</sup>. En esta situación de inestabilidad política, Plutarco destaca la honradez y honestidad de Licurgo protegiendo a su sobrino y su herencia al trono. Actitud que genera malestar en la ciudad<sup>732</sup>. Es a partir de este momento en el que comienza el viaje teórico de Licurgo que dará pie a sus leyes.

Jenofonte destaca precisamente el espíritu creativo, original y no imitativo de las leyes del gran *Retra*. Licurgo decide salir en viaje hacia Creta<sup>733</sup>, lugar donde también tiene lugar el diálogo de Platón *Las Leyes*. El exilio buscado de Licurgo no tiene las mismas connotaciones que para los atenienses. No se trata de una salida moribunda, una muerte en vida. Además de la parada en Creta, famosa por sus leyes, su viaje le lleva hacia tierra asiáticas, para estudiar las costumbres y refinamientos jonios<sup>734</sup>, donde descubrió que lo político y lo formativo se entremezclaban, hallazgo que supondrá el principal mecanismo de su ingeniería pública.

En este viaje<sup>735</sup> también se puede apreciar el espíritu tan diferente de la sociedad espartana frente a los atenienses. Sobre todo en la estricta división de la ciudad ática entre filosofía y política. En la primera hay una misma unión entre ambas, entre pensamiento, acción, vida y experiencia con el orden de la ciudad. De hecho un ejemplo claro se puede apreciar en que Licurgo fuese a Delfos no a recibir las leyes sino a sancionarlas. Las leyes no vienen de la divinidad, tienen su aprobación pero es un trabajo de los hombres de sus

---

<sup>729</sup> Ibid., 3.1, p. 279.

<sup>730</sup> Ibid., 3.1-2, 279

<sup>731</sup> A los tutores de los reyes huérfanos los laconios los denominaban *pródicos*.

<sup>732</sup> Cfr. Ibid., 3.8, p. 280.

<sup>733</sup> Cfr. Ibid., 4. p. 281.

<sup>734</sup> Cfr. Ibid. 4. 4-6, p. 282.

<sup>735</sup> Egipto, Libia, Iberia, India 4.7-8, p. 283. En el fondo el viaje de Licurgo es narrado en el apartado 4. pp. 281-284.

costumbres. Las leyes que impuso son fruto de la experimentación, del uso, de la comprensión manteniendo en el espíritu original de las misma como expone Jenofonte.

Estando Licurgo conociendo las instituciones y leyes cretenses, envió a un sabio poeta de cantos líricos, Taletas (*circa* VII a. e. c.), que era reconocido como una de los grandes legisladores, para apaciguar y preparar las almas de sus ciudadanos, para evitar ese ensimismamiento del *Uno*. La facultad auditiva tendrá un valor fundamental en la Constitución.

Discursos eran, en efecto, sus cantos, que invitaban a la obediencia y la concordia, mediante la combinación de melodías la combinación de melodías y ritmos que contenían una gran dosis de moderación y capacidad de relajamiento. Y, así, quienes los escuchaban apaciguaban sin darse cuenta su carácter y se sentían dominados por el deseo de imitar la belleza, en lugar de la animadversión mutua que entonces imperaba en ellos. De forma tal que, en cierto modo, aquél iba preparándole a Licurgo el camino de su educación<sup>736</sup>.

No podemos considerar que esta idea fuese precisamente espartana ya que Platón en *La república*<sup>737</sup> y Cicerón en *Las Leyes*<sup>738</sup> nos cuentan que no pueden cambiar las leyes musicales sin que resulten transformadas las leyes políticas. Pero sí que se podemos observar esta idea ya no desde el punto de vista teórico sino escenificada en la creación de la ley. De esta forma antes de su llegada, la música y la poesía preparaban la recepción de sus leyes y su posterior educación. Licurgo esperaba conseguir la obediencia a través del oído y no con el ensimismamiento visual que critica La Boétie.

---

<sup>736</sup> Ibid., 4.3, pp. 281-282.

<sup>737</sup> Cfr. PLATÓN, *La república*, IV, 424 c, p. 271.

<sup>738</sup> Cfr. Marco Tulio CICERÓN, *Las leyes*, ed. de Juan M<sup>a</sup> Núñez González, Akal, Madrid, 1989, II, 39, p.247.

La comprensión de las leyes a través del oído resulta de especial valor en el régimen de Licurgo, porque tal y como explica Plutarco, los éforos eran elegidos a través del oído<sup>739</sup>. Aunque la institución de los éforos se instauró 130 años después de Licurgo en el reinado de Teopompo<sup>740</sup>.

Porque la principal institución del *Gran Retra* según señala Plutarco fue la de los «gerontes»<sup>741</sup> que se combina con la autoridad de los reyes y que cuenta con igualdad de voto en las cuestiones importantes. Esta institución regulaba que no se fuese hacia la democracia o la tiranía<sup>742</sup>. Como se puede apreciar, la Esparta que nace con Licurgo establecía una serie de mecanismos que pretendían evitar la arbitrariedad de la presencia del uno.

En estas líneas se advierte que en el pensamiento político de Licurgo, tal y como nos has sido vertido, hay una preocupación por evitar precisamente la tiranía arbitraria y cuidar la autoridad desde una obediencia que parte del saber escuchar. Por ello dos de los rasgos posiblemente más característicos de estas leyes han sido: en primer lugar la parquedad y sencillez de la ley que se resume en el término de laconismo. Porque esta idea no se reduce a un estilo de hablar sino de hacer filosofía y política. Porque como ya se ha dicho, estas no pueden quedar separadas del estilo de vida: “Carilao, el sobrino de Licurgo, como se le preguntaba sobre la parquedad de sus leyes, dijo que quienes no hacen uso de muchas palabras, tampoco precisan de muchas leyes”<sup>743</sup>.

El otro de los rasgos que define a estas leyes es que no están escritas. De esta forma se puede comprender en mejor medida la relación tan honda que tiene palabra, oído y acción en este tejido. Esta característica implica el rol de los maestros en relación a su estudio y enseñanza. Esto suponía que una las principales instituciones de Esparta fuesen

---

<sup>739</sup> Cfr. PLUTARCO, “Licurgo”, 26. 3-6, p. 327.

<sup>740</sup> Cfr. Ibid., 7.1-2, p. 291.

<sup>741</sup> Cfr. Ibid., 5.10, p. 286.

<sup>742</sup> Cfr. Ibid., 5. 11, p. 286.

<sup>743</sup> Ibid., 20.2, p. 316.



los *paidonómos* —como su nombre significa el que enseña las leyes y el ordenamiento de la ciudad— que eran asignados a los infantes y los jóvenes.

Si retomamos el comienzo del *Discurso* y su cuestionamiento de cualquier tipo de autoridad, merece la pena volver a detenerse en esa primera negación a la autoridad, en este caso desde el punto de vista gramatical. En la versión española esta acusación aparece representada en la gramática del «amo» y las connotaciones de esclavitud parecen no acarrear muchas complicaciones. Pero si por el contrario atendemos a la palabra original, impresa en el manuscrito en francés, nos encontramos con la palabra *maistre*. Y esta, si bien puede ser traducida como «amo» es correcto señalar que de esta palabra se deriva también la palabra «maestro» tal y como indica Albiac<sup>744</sup>. La propia etimología nos vuelve a llevar a la indeleble unión ente política y pedagogía. En el caso de Esparta como se está viendo la educación adquiere un valor fundamental dado que Licurgo no dejó escritas las leyes, esta era una de las denominadas *retras*<sup>745</sup>:

Pensaba, en efecto, que las normas más eficaces e importantes para lograr la felicidad de una ciudad y la virtud se conservan inalterables, cuando se han inculcado en los caracteres y métodos educativos de los ciudadanos y en firme tienen estos la capacidad de libre elección, vínculo más fuerte que la necesidad y que genera en los jóvenes la educación, llevando a término las intenciones del legislador respecto a cada una de ellas. De otra parte, los contratos de poca monta y relativos al comercio y los que van cambiando de acuerdo con las necesidades, en forma distinta según las épocas, era mejor no someterlos a preceptos escritos ni a usos invariables, sino dejar que en el momento oportuno fueran recibiendo adiciones y recortes, si así lo decidían los dotados de una

---

<sup>744</sup> Cfr. ALBIAC, *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*, p. 119.

<sup>745</sup> Cfr. PLUTARCO, “Licurgo”, 13.1, p. 301.

adecuada formación. Pues el conjunto y la totalidad de su actividad legislativa la refirió a la educación<sup>746</sup>.

No solo se contempla la figura de los denominados *paidonómos* como educadores en las leyes de la ciudad<sup>747</sup>. Sino que también todos los adultos, padres, ancianos y sabios deben de gobernar a los más jóvenes por igual. Incluso los padres a los que no son sus hijos. Esta idea también se puede ver en la *República de los Lacedemonios* de Jenofonte. El concepto de educación y ley que de aquí se desprende redefine los límites de la ciudad en términos de *res pública* y *res privada*. La teoría psicoanalítica, como se puede adivinar después de todo este trayecto, sitúa en la experiencia con la madre y el padre, la experiencia en la familia, la organización de tendencias que posteriormente tendrán como depositario el símbolo de la organización pública. Las proyecciones e introyecciones obedecen a estas primeras relaciones. Si por lo tanto los movimientos políticos derivan su existencia de los desplazamientos de la vida privada en el hogar, que supone la implicación, la participación de los diferentes miembros de la comunidad<sup>748</sup> y la ruptura de los espacios de la ciudad. De aquí podemos extraer que la complejidad que supone construir ese *self* del que venimos hablando menoscaba esa dimensión autónoma, endógena y llena de fantasía de omnipotencia.

Esta creación del gobierno del *self* infantil que interpretamos de la Esparta de Licurgo acentúa un régimen de co-propiedad y co-autoría entre el *self* del niño y las diferentes autoridades de la polis.

---

<sup>746</sup> Ibid., 13.2-3, pp. 301-302.

<sup>747</sup> Cfr. Ibid., 17. 1-2, p. 311.

<sup>748</sup> “La construcción del *self* interno es una de las tareas más difíciles que un ciudadano debe acometer. Más allá del yo, el *self* incorpora regiones enteras que están bien lejos del alcance de la consciencia del individuo. La accesibilidad al inconsciente es mucho más amplia durante los primeros años de vida, y ese es el tiempo durante el que el individuo tiene que complementar sus defensas con las de sus padres. Los padres, los maestros y otras figuras adultas del entorno son complementos naturales de las escasas defensas del niño y de su excesiva vulnerabilidad. El niño no tiene la suficiente capacidad para digerir, por así decirlo, su experiencia y necesita asistencia. Es por eso por lo que el rol de estas figuras adquiere una importancia excepcional. En cierto sentido, no actúan como intérpretes, sino como parte reales del niño. Él los siente como partes de su *self*. Como *objetos internos* de importancia fundamental para la vida mental del individuo” ROIZ, *El experimento moderno*, p. 104.

Co-autoría que, al tiempo que permite sobrevivir a las experiencias de desvalimiento y omnipotencia que el recién nacido atraviesa al inicio de su vida, también introduce la semilla de lo político y de su relación con la comunidad en su mundo interno. Los procesos psíquicos de la introyección y la proyección permiten que el pequeño comience a atesorar y a relacionarse, hacia fuera y hacia dentro, con dos de las sustancias fundacionales de lo individual y comunitario: el poder y la autoridad<sup>749</sup>.

Esta debilidad<sup>750</sup> del ciudadano y del niño espartíata en la construcción de su *self*, de esa incapacidad por sí mismo de realizar su montaje, que le aproxima a la idea del *self* moderno y que se desvincula del sentido estricto de la educación. Es decir, de introducir conocimientos y herramientas ya no solo en el infante sino también en la vida adulta. De esta forma se reconoce el valor de la creatividad en la formación y como este *self* es movido por fuerzas ajenas a su propia voluntad. Como ya se ha dicho antes el mecanismo de la *auctoritas* implica una alienación benigna. A través de la cual el ciudadano aprende a ceder objetos materiales internos en esa autoridad. A diferencia de los procesos del sujeto moderno autónomo el cual presta cesiones de las cuales él no es consciente y rechaza las nutritivas del entorno aquí el ciudadano reconoce en todo momento esa debilidad y esas transferencias. Aquí es donde radica el arte de la obediencia. Para concluir este apartado se dirá que:

---

<sup>749</sup> VÁZQUEZ MARTÍNEZ, *Identidad y Reconocimiento. Un estudio sobre los espacios públicos internos en la política*, p. 315.

<sup>750</sup> “Obviamente, esto supone un cierto debilitamiento de las estructuras psíquicas del ‘yo’ individual. Pero es justamente ese debilitamiento del yo individual lo que permite la activación del *self* colectivo en el propio individuo. Esta dimensión comunitaria o colectiva al interior del *self* individual se vuelve la semilla de lo político en sí mismo. Es el germen de cualquier proceso de identificación y el fundamento del orden político, junto con las formas en que la autoridad y el poder aparecen plasmados en la comunidad. De esta forma, para un individuo que se encuentre bajo condiciones de profundo conflicto interior —realidades previas que bien pudieran sobrepasarlo de forma amplia y de las cuales no pudiera hacerse cargo solo— la dimensión colectiva del *self* puede evocarle sensaciones de abrigo, reparo, alivio o protección”. Ibid., p. 171

Por eso, me extraña que haya quienes opinen que los lacedemonios sabían ser gobernados, pero no eran capaces de gobernar, y quienes elogien aquella frase del rey Teopompo que, al decir alguien que la salvación de Esparta se debía a sus reyes, por haberse vuelto autoritativos, «Mas bien —dijo—, a sus ciudadanos, por ser obedientes». No se resignan, en efecto, a obedecer a los que no tienen autoridad para gobernar, sino que la obediencia es, sobre todo, un arte del que manda (pues quien bien dirige da pie a que se le siga, y lo mismo que el objetivo en el arte de la equitación es lograr un caballo dócil y sumiso, así también es tarea del saber regir fomentar en los hombres la obediencia); pero los lacedemonios suscitaban en los demás no obediencia, sino un fuerte deseo de dejarse gobernar y obedecerles a ellos<sup>751</sup>.

### **La «autoridad transicional» en la «obediencia incondicional» de Simone Weil**

Este recorrido ha sido necesario para comprender como en el «espacio intermedio de la experiencia», que ha sido abierto desde La Boétie, se revela la autoridad como objeto transicional que nos resulta fundamental para comprender la cuestión de una «obediencia creativa» dentro de una arquitectura pública. Se ha pretendido demostrar como las características que definen a estos objetos transicionales que plantea Winnicott las podemos encontrar en la idea de una «autoridad transicional»: en primer lugar, la autoridad no se trata de un objeto interior. Ha quedado claro como el carácter endógeno nos conducía a ese ensimismamiento tiránico del Uno y al vaciamiento del objeto autoritario. A pesar de que no tiene una dimensión interna, el objeto transicional necesita partir de un objeto bueno interno fruto de las introyecciones maternas o de los roles de autoridad con los que el niño se encuentra en sus primeras instancias. Esto hemos podido empezar a vislumbrarlo con la co-autoría del *self* y la vuelta a la Esparta de Licurgo. Donde se ha podido apreciar brevemente el significado real de una dependencia sobre la que construir una obediencia

---

<sup>751</sup> PLUTARCO, “Licurgo”, 30. 3-4, p. 334.

ajena a una estructura arbitral. Ideas todas ellas marcadas por la entrada del oído en la lectura de la ley.

En segundo lugar, a pesar de que este es percibido como una posesión por la presencia tan profunda que tiene en la construcción de la identidad, el objeto tampoco puede quedar sometido a un control mágico o piadoso. Pero por otro lado tampoco se encuentra fuera de control. Esta comprensión ha podido quedar expuesta en el carácter expuesto sobre las identificaciones.

Finalmente, en toda formación de un grupo o una comunidad política, la *auctoritas* generada es situada en lugares ajenos y distantes al propio grupo<sup>752</sup> sobre la cual se establece su propia relación de obediencia, relación o acuerdo que no necesita una manifestación expresa. Se podría plantear, que en este plano que no olvidemos se encuentra fuera de toda disputa o agresión, la tiranía y el conflicto quedan expulsados. La autoridad es inherente a la formación o al momento de fundación, pero la actitud de la fundación puede quedar interrumpida una vez que la estructura constituyente se convierte en una realidad tangible, y esta queda enmarcada y lista para su adoración (*idolatría*). Este se presenta como uno de los riesgos de la posesión. Por lo tanto, con el avance del devenir de esa comunidad, esa *auctoritas*, se encuentra por tanto en permanente movimiento y por supuesto en permanente riesgo de erosión si no es cuidada con *devoción*. Veamos una aproximación a esta autoridad que aquí se está planteando desde una lectura a la obediencia que nos presenta Simone Weil, lectora también de Étienne de La Boétie.

La vida en comunidad exige mecanismos coactivos que no tienen porque convertirse en instrumentos de opresión salvo en aquellos regímenes en los que la presión sobre el humano es llevada a límites de su aniquilación física y moral. Los límites que establece cualquier sociedad para la convivencia de la misma exigen una forma de obediencia o servidumbre. Y parece mostrarse que no hay peor servidumbre que la

---

<sup>752</sup> Cfr. ROIZ, *El experimento moderno*, p. 35.

negación de la misma. Simone Weil considera que el principal factor de esta servidumbre es la existencia y convivencia de unos hombres con otros. Pero desde la era moderna, reconocida la servidumbre de esta forma, lleva a las denominadas sociedades progresistas y avanzadas a reducir el gobierno de los hombres sobre sí mismos y a introducir intermediarios que adulteran y crean sistemas de servidumbre más férrea.

Pero hay un factor más de servidumbre: la existencia, para cada uno, de los otros hombres. Incluso, bien mirado, es este el único factor de servidumbre, propiamente hablando; solo el hombre puede esclavizar al hombre. Los hombres primitivos no habrían sido esclavos de la naturaleza de no haber alojado en ella seres imaginarios análogos a ellos, cuyas voluntades, por otra parte, ellos mismos interpretaban. En este caso, como en todos los demás, el mundo exterior es la fuente del poder; pero si detrás de las fuerzas infinitas de la naturaleza no hubiese, bien por ficción, bien en realidad, voluntades divinas o humanas, la naturaleza habría podido destrozar al hombre, pero no humillarlo. La materia puede contradecir las previsiones y arruinar los esfuerzos: hecha para ser concebida y manejada desde fuera, no permanece inerte; pero jamás podrá ni penetrar ni manejar desde fuera el pensamiento humano. En la medida en que el destino de un hombre depende de otros, su vida escapa no solo a sus manos, también a su inteligencia; el juicio y la resolución no tienen ya a qué aplicarse; en lugar de combinar y actuar, hay que rebajarse a suplicar o amenazar; el alma cae en un abismo sin fondo de deseo y temor, porque no hay límites a las satisfacciones y a los sufrimientos que un hombre pueda recibir de los otros hombres<sup>753</sup>.

Por lo tanto en una sociedad vertebrada por hombres que mandan y otros que obedecen, la obligación que se presta como necesaria, es al mismo tiempo considerada

---

<sup>753</sup> Simone WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, presentación y traducción de Carmen Revilla Guzmán, Editorial Trotta, Madrid, 2015, pp. 75-76.

como algo no deseable, como ya ha sido explicado al principio. La lucha o la carrera por el poder en cualquier ámbito de la vida desencadenan un camino irreversible hacia la servidumbre. La necesidad de adquirir cuotas de poder bien a través de la adquisición de propiedades, capital, estudios superiores, derechos colectivos o concretos, atendiendo a una condición específica, expresan esa movilización permanente de todas las partes del *self* creando necesidades contingentes y perecederas. Es decir, apoyándonos en lo anteriormente dicho, el poder entendido de esta forma necesita de una obsolescencia programada. No podemos confundir esta obsolescencia programada con el carácter perecedero de la autoridad y la necesidad de cuidado y revisión permanente.

El concepto de poder<sup>754</sup> según nos expone Weil es poco realista<sup>755</sup>. Más bien nos da a pensar que esta conceptualización en el mundo moderno no existe como tal, ya que la propia idea de poder en estos términos es lo que nos llevaría a destruir el propio concepto del mismo. Esta ausencia del poder como forma efectiva de realidad supone pensar en la sustitución de este por la idea de *puissance* (potencia). El poder de esta forma entraría en el ámbito de las creencias y de la idolatría. Esta estructura del poder revela que el sentimiento de desvalimiento originario del hombre intenta ser solucionado mediante el juego de transferencias con el entorno<sup>756</sup>.

Por lo tanto, “el hombre solo escapa, en cierta medida, a los caprichos de una naturaleza ciega abandonándose a los caprichos, no menos ciegos, de la lucha por el poder”<sup>757</sup>. Pero como hemos visto el poder, ese mecanismo realista de los sistemas políticos se mueve en una dimensión proyectiva de deseabilidad de anhelo futuro, de carácter

---

<sup>754</sup> Señala Carmen Revilla dos formas de entender el poder en esta autora: “*Puissance* es la capacidad positiva de acción, ilimitada en ausencia de obstáculos, que define esencialmente a los hombres y marca, en consecuencia, el despliegue de sus comportamientos: *pouvoir* se refiere a la capacidad de ejercer y manejar la «fuerza» en un determinado marco de acción”. Carmen REVILLA, “Nota a pie de página 4” en *Ibid.*, p. 27.

<sup>755</sup> Cfr. WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, p. 50.

<sup>756</sup> “A pesar del progreso, el hombre no ha salido de la condición servil en la que se encontraba cuando fue abandonado, débil y desnudo, a las fuerzas ciegas que componen el universo; simplemente, el poder que le mantiene de rodillas ha sido como transferido de la materia inerte a la sociedad que él mismo constituye con sus semejantes”. *Ibid.*, p. 62.

<sup>757</sup> *Ibid.*, p. 64.

mesiánico e inexistente en el presente. Por eso no es de extrañar que Weil clame porque “el hombre solo tiene que ceder a su propia naturaleza, no vencerla”<sup>758</sup>. Los posicionamientos de esta autora se encuentran muy próximos a Hannah Arendt. Porque partiendo que el concepto de poder es una abstracción tiránica, entrar en su lógica nos lleva a una evasión de la libertad y aun fortalecimiento del *libero arbitrio*. La consecuencia de una naturaleza de la política construida en torno a este concepto, motiva a Weil a poner el centro de atención en la «obligación» y en la facultad de obedecer sobre la que pensar el entramado de la arquitectura pública de un nuevo poder.

En *Echar raíces* introduce la obediencia como la facultad más honda del alma humana<sup>759</sup>. La obediencia comúnmente, tal y como hemos estado viendo, se torna como una actitud pasiva de inacción y sometimiento, pero para esta autora francesa, diferenciando la obediencia consentida de la no consentida, establecerá que esta facultad es la única que permite el desarrollo de la libertad<sup>760</sup>. Por lo tanto el consentimiento debe ser el objeto “terrenal” de la justicia<sup>761</sup>, preservarlo e intentar desarrollar el *amor* por ella<sup>762</sup>. El plantear la justicia entorno al consentimiento y no en torno al empoderamiento le permite desarrollar una idea de ley diferenciada del derecho.

La noción de obligación prima sobre la de derecho, que está subordinada a ella y es relativa a ella. Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino solo por la obligación que le corresponde. El cumplimiento efectivo de un derecho no depende de quién lo posee, sino de los demás hombres, que se sienten obligados a algo hacia él. La obligación es eficaz desde el momento en que queda establecida. Pero una obligación no reconocida por nadie no pierde

---

<sup>758</sup> Ibid., p. 62.

<sup>759</sup> Cfr. Simone WEIL, *Echar raíces*, trad. de Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella, Editorial Trotta, Madrid, 2014, p. 24.

<sup>760</sup> Cfr. Simone WEIL, “¿Estamos luchando por la justicia?”, en *Escritos de Londres y últimas cartas*, traducción y prólogo de Maite Larrauri, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 46.

<sup>761</sup> Cfr. Ibid., p.45.

<sup>762</sup> Ibidem.



un ápice de la plenitud de su ser. Un derecho no reconocido por nadie no es gran cosa<sup>763</sup>.

El vínculo religioso que debe preservar la justicia a través del consentimiento implica que este tampoco sea fruto de una voluntad bien entrenada para obedecer.

Se ha proclamado que la religión es un asunto privado. Según los hábitos mentales actuales, ello no quiere decir que resida en el secreto del alma, en ese lugar profundamente oculto donde ni siquiera penetra la consciencia de cada uno. Significa que es una cuestión de elección, de opinión, de preferencia, casi de capricho, algo así como la opción por un partido político o la elección de una corbata; o también que es un asunto de familia, de educación, de entorno. Al convertirse en algo privado, pierde el carácter obligatorio reservado a las cosas públicas y, por consiguiente, no tiene ya un derecho indiscutible a la fidelidad<sup>764</sup>.

La obligación es infinita pero el objeto hacia el que se obedece no lo es. Esta contradicción explica Weil puede llevarnos a dos vías: Una sería admitir solo esta fórmula hacia todo aquello que no es de este mundo. El otro procedimiento es la admisión de que en el mundo terrenal hay objetos que contienen ese infinito. Aquí estaría la mentira de la idolatría<sup>765</sup>.

Ni la noción de obligación ni la de derecho son adecuadas para Dios, pero la de derecho lo es infinitamente menos. Pues la noción de derecho está infinitamente más alejada del puro bien. Es una mezcla del bien y del mal, ya que la posesión de derecho implica la posibilidad de hacer un bien o un mal

---

<sup>763</sup> WEIL, *Echar raíces*, p. 23.

<sup>764</sup> Ibid., p. 101.

<sup>765</sup> Cfr. Ibid., p.121.

uso de él. Por el contrario, el cumplimiento de una obligación es siempre e incondicionalmente un bien desde todos los puntos de vista<sup>766</sup>.

Retomando el devenir de este capítulo, Weil nos vuelve a situar entre la dicotomía de *self* y *sujeto*. Su concepción de la persona que contiene lo sagrado pero que al mismo tiempo no lo es desprende que el derecho no es la capacidad de actuación autónoma de los seres humanos sino que este surge de la obediencia a las leyes que favorece la capacidad de actuación de los demás como ciudadanos.

La obediencia entendida como una facultad natural que no necesita reconocimiento de los demás se materializa en la idea de poder que expone Hannah Arendt como aquella capacidad de actuar concertadamente<sup>767</sup>. Y por lo tanto, entender que la capacidad de actuar concertadamente es un proceso que se genera en la interioridad de la obligación. Se trata de un acuerdo silencioso entre las partes que pactan obediencia. Este proceso que se gesta en la interioridad del *self* es fundamental, tal y como explica Weil, debido a la limitación que supone la división entre derechos y deberes. División que obedece a la conceptualización del ser humano como sujeto rodeado de objetos. Weil lo que viene a explicar es que el ser humano como actor tan solo tiene deberes que le unen en la potencia creativa del poder, y del poder actuar no en su dimensión de la denominada autodeterminación que otorga *derechos de tiranía* explicados en anterioridad. Esto se explica en que los derechos forman parte de la perspectiva del humano hacia los demás. Mientras que el derecho es lo que surge de la obligación de uno mismo hacia los demás<sup>768</sup>.

Porque los derechos son contingentes, obedecen a la convención y al acuerdo entre varios que emanan de esa capacidad de actuar los unos con los otros. Por lo tanto, el ser

---

<sup>766</sup> Ibid., pp. 198- 199.

<sup>767</sup> “Poder corresponde a la capacidad humana, simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está ‘en el poder’ nos referimos realmente al que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populo*, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, ‘su poder’ también desaparece”. ARENDT, *Sobre la violencia*, p. 60.

<sup>768</sup> Cfr. WEIL, *Echar raíces*, p. 23.

humano de por sí no tiene ningún derecho de autodeterminación por el mero hecho de serlo. De esta forma la obligación se encontraría próxima a un derecho natural. En palabras de Weil la obligación se encontraría en el ámbito de lo eterno, lo universal situado en la parte más secreta del alma<sup>769</sup>.

Esta obligación no se basa en ninguna situación de hecho, ni en la jurisprudencia, ni en las costumbres, ni en la estructura social, ni en las relaciones de fuerza, ni en la herencia del pasado, ni en el supuesto sentido de la historia. Pues ninguna situación puede fundamentar una obligación<sup>770</sup>.

Al encontrarse la obediencia fuera del ámbito de la voluntad queda a merced de la debilidad del orden público de los asuntos humanos. La fragilidad de un *self* dispuesto a obedecer puede encontrar su esclavitud y servidumbre formulada a través de la colectividad como *sujeto* de la acción pública. Porque de esta forma las obligaciones adquiridas a través de derechos que pretenden regular y ampliar la acción ilimitada del *libero arbitrio*, no se fundamentan en el reconocimiento del *otro* sino en una disposición que rechaza el gobierno de lo público. Los derechos como ya se ha dicho son contingentes y requieren una movilización permanente de todas las estructuras volitivas del *self*. Mientras que las obligaciones se constituyen como aquellos derechos naturales de los humanos.

Este conocimiento de la obligación tiene una implicación doble: En primer lugar comprende el conocimiento del principio y por otro lado el de su aplicación<sup>771</sup>. Entonces, aquí surge la cuestión de cómo construir ese vínculo de obediencia religiosa de la que nos habla Weil. Una obediencia absoluta que se caracteriza por expulsar de ella la idolatría. La relevancia que presenta la expulsión de la idolatría, resulta fundamental en la pervivencia de la autoridad tal y como se ha podido ver en párrafos anteriores donde ha sido expuesta esta

---

<sup>769</sup> Cfr. Ibid., p. 24.

<sup>770</sup> Ibidem.

<sup>771</sup> Cfr. Simone WEIL, “Estudio para una declaración de la obligaciones respecto al ser humano”, en *Escritos de Londres y últimas cartas*, traducción y prólogo de Maite Larrauri, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 67.

cuestión. Esta propuesta aparentemente complicada debe de hacerse a través de la enseñanza.

El gobernante, tal y como ya se ha visto en el apartado anterior, tiene un rol de instruir, enseñar, y por tanto de participar en el gobierno del *self*. Esta participación como se ha podido intuir tiene una doble vertiente: bien por «imitación» o por «asimilación»<sup>772</sup>. La categoría de gobernante que estamos trabajando no queda exclusivamente reducida a esa autoridad establecida en la institución, sino que en la construcción del espacio público todos los roles que rodean a un niño en su crecimiento influyen en su rol de actor público como se ha podido ver.

Un primer paso para entender esta relación de obediencia incondicional no idolátrica y que tiene una clara influencia de la tradición judía, se puede iniciar desde José Ortega y Gasset (1883-1955) introduciendo una sugerente diferenciación entre «imitación» y «asimilación». La primera de ellas ya ha sido mencionada con anterioridad en relación a la imitación y su función en el vaciamiento de la autoridad.

El pensador español en la línea de lo ya expuesto, considera que dentro de un grupo siempre hay alguien que destaca por su habilidad, que despierta en un “temperamento normal” cierta admiración y reconocimiento, y por lo tanto motiva transferencias proclives a la formación de nuevas autoridades. Esta generación se puede dar desde dos tipos de mecanismos:

En la imitación actuamos, por decirlo así, fuera de nuestra auténtica personalidad, nos creamos una máscara exterior. Por el contrario en la asimilación al hombre ejemplar que ante nosotros pasa, toda nuestra persona se polariza y orienta hacia su modo de ser, nos deponemos a reformar verídicamente nuestra esencia, según la pauta admirada. En suma,

---

<sup>772</sup> El filósofo José Ortega y Gasset destaca los mecanismos de imitación y asimilación en los procesos de obediencia. Véase José ORTEGA Y GASSET, “ejemplaridad y docilidad”, en *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, prólogo de Federico Trillo-Figueroa, Austral, Madrid, 2012, p. 110.

percibimos como tal la *ejemplaridad* de aquel hombre y sentimos *docilidad* ante su ejemplo<sup>773</sup>.

De esta forma la ejemplaridad unida a la asimilación se convierte en un proceso interno de adquisición de sustancias públicas sanas para el *self* ciudadano. Como si fuesen nutrientes naturales que nos ofrece la ciudad. En cambio la imitación absorbe la identidad que es admirada desde el punto de vista idolátrico, para poseerla, manipularla de forma piadosa. La imitación piadosa demuestra la carencia de creatividad y de originalidad. Se trata de un falso reconocimiento de la autoridad. Absorbe para conseguir y *okupar* el espacio del otro. Se trata de una técnica relacionada con la piedad.

Ambos mecanismos generan autoridades de diferente carácter y duración. Mientras que la imitación crea falsas autoridades duraderas en el tiempo y fácilmente transmisibles por el mecanismo idolátrico, que en sus comienzos puede incluso dar importantes frutos y nutrir una sociedad perdida y fuertemente competitiva y violenta, pero a largo plazo se convierte en un busto o en una conserva cultural que desfila pero no tiene capacidad creadora. Por el contrario la asimilación genera autoridades de corta duración en el tiempo, incluso Ortega y Gasset señala que su duración depende del recuerdo<sup>774</sup>. Finalmente dice:

La obediencia supone, pues docilidad. No confundamos, por tanto, la una con la otra. Se obedece a un mandato, se es dócil a un ejemplo, y el derecho a mandar no es sino un anejo de la ejemplaridad<sup>775</sup>.

Este sugerente planteamiento que nos ofrece el pensador español puede caer en la simpleza si nos conformamos con esta categorización, pero por otro lado, nos abre una vía

---

<sup>773</sup> Ibid., p. 110.

<sup>774</sup> Cfr. Ibid., p. 112.

<sup>775</sup> Ibidem.

para seguir indagando. Porque tanto el proceso de imitación como el de la asimilación los podemos encontrar en cualquier transferencia simultáneamente, sin tener porque ser excluyentes, sobre todo en las primeras fases de desarrollo de un niño en las que el desarrollo de su personalidad no ha sido formada

Donald W. Winnicott en su teoría sobre el «falso *self*», que ha ido apareciendo a lo largo del texto de forma espectral, nos expone como el primer vínculo en el desarrollo del niño es con su madre. Vínculo en el que se podrán observar ambos mecanismos. En esta relación en el que la madre debe de interpretar las necesidades del niño surgirán dos tipos: «La madre suficientemente buena» (*«good-enough mother»*) y «la madre que no es suficientemente buena» (*«not a good-enough mother»*)<sup>776</sup>. Según nos cuenta Winnicott la madre suficientemente buena es capaz de conocer la omnipotencia del niño y darle sentido. Por el contrario la madre que no es suficientemente buena es incapaz de dar esta respuesta, y sustituye la necesidad del niño por su propio gesto, cuyo sentido dependerá de la docilidad del niño. Esta es la primera fase de formación del «falso *self*»<sup>777</sup>.

En este segundo caso, donde la madre no puede adaptarse lo suficientemente bien, el bebé se ve seducido a la docilidad, y este *self* falso reacciona a las demandas del entorno aceptando sumisamente las demandas del entorno. A través de este *self* falso el infante construye un conjunto de relaciones, y por medio de introyecciones llega incluso a adquirir un ser real, así que el niño puede crecer siendo como la madre, la enfermera, la tía, el hermano o quien quiera que en ese momento domine la escena. El *self* falso

---

<sup>776</sup> Cfr. D.W. WINNICOTT, “Ego Distortion in terms of True and False Self”, en *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, London, 1965, p.144.

<sup>777</sup> Cfr. Ibid., p. 144.

tiene una función positiva muy importante: esconder al verdadero *self*, a través del sometimiento a las exigencias del entorno<sup>778</sup>.

Este *falso self* que describe Winnicott crea una personalidad perfectamente adaptable al entorno. Las ausencias son incrustadas a modo de roles en su interioridad. Estos fallos en el crecimiento del gobierno del *self* permiten acentuar las estructuras imitativas en los desarrollos futuros tanto de la infancia como de la edad adulta. Se crea un *self* materno dentro como figura de autoridad que se relaciona con el ambiente a través de la integración o imitación de las sustancias asimilables para de esta forma encajar sin destacar en el entorno.

No obstante Winnicott destaca la función del «*Caretaker Self*»<sup>779</sup>, que se trataría de un *self* cuidador y provisional que surge como un dispositivo de reacción ante un super-yo fuertemente desarrollado, y que se podría advertir de estas resonancias en el yo. Situación que llevaría al humano en cuestión a reconocer un problema y solicitar ayuda. En este caso el humano en particular reconocería las disonancias del gobierno de su vida debido a una permanente confrontación así como de una inadaptación constante al entorno. No obstante si el *self* provisional y cuidador, no funciona, no se ha desarrollado, el proceso imitativo depredador del falso *self* adquiere más relevancia en el desarrollo de su vida, sobre todo cuando se convierte en un actor en los diferentes escenarios:

En lo que respecta a los actores, hay quienes pueden ser ellos mismos y quienes también pueden actuar, mientras que hay otros que solo pueden

---

<sup>778</sup> “In this second case, where the mother cannot adapt well enough, the infant gets seduced into a compliance, and a compliant False Self reacts to environmental demands and the infant seems to accept them. Through this False Self the infant builds up a false set of relationships, and by means of introjections even attains a show of being real, so that the child may grow to be just like mother, nurse, aunt, brother, or whoever at the time dominates the scene. The False Self has one positive and very important function: to hide the True Self, which it does by compliance with environmental demands”. Ibid., pp.145-146.

<sup>779</sup> Cfr. Ibid., p. 141.

actuar, y que están completamente perdidos cuando no están en un rol, y cuando no son apreciados o aplaudidos (reconocidos como existentes)<sup>780</sup>.

En estos casos se puede hablar de la sumisión como una patología que usa la herramienta de la imitación como control del *self*<sup>781</sup>. De hecho el teórico del interaccionismo simbólico George H. Mead concibe que tan solo se puede hablar de *self* cuando precisamente la conducta ha adquirido ese rol depredador: “Aparecemos como *selves* en nuestra conducta en la medida en que nosotros mismos adoptamos la actitud que los otros adoptan hacia nosotros en esas actividades correlativas”<sup>782</sup>.

Aunque el planteamiento de Mead dista mucho de la concepción del *self* expuesta con anterioridad, sí que hay un reconocimiento precisamente de los ingredientes públicos que están fuera de nuestro de control, pero que su adquisición supondrían una forma nueva de control social. Este proceso de control a través de los procesos imitativos se produce a través de dos pasos esenciales en la infancia del niño:

La primera etapa se corresponde al «*play*». “[E]l niño actúa continuamente como padre, maestro, predicador, charcutero, policía, pirata o indio”<sup>783</sup>. Aquí Mead habla de «imitación sin fin» (*endless imitation*)<sup>784</sup>. En este periodo en el que el niño prueba los diferentes roles adultos a través del proceso de la imitación. En esta adopción de roles no hay un acto regulador. La autoridad en el *play* se construye a modo de la transmisión de la tradición no escrita donde no hay árbitros, y el grupo se adapta a las circunstancias del entorno y a los participantes presentes. La transgresión de dicha norma no escrita supone el fin del juego. Es precisamente en la segunda fase o etapa, el «*game*», el juego se convierte en

---

<sup>780</sup> “In regard to actors, there are those who can be themselves and who also can act, whereas there are others who can only act, and who are completely at a loss when not in a role, and when not being appreciated or applauded (acknowledged as existing)”. Ibid., p. 149.

<sup>781</sup> Cfr. Ibid., p.146.

<sup>782</sup> MEAD, “La génesis del self y el control social”, p. 179.

<sup>783</sup> Cfr. Ibid. p. 179.

<sup>784</sup> Cfr. Ibidem.



un procedimiento regulado por reglas<sup>785</sup>. Aquí la imitación es introyectada a través de la distribución de roles en un régimen arbitral.

El niño debe no solo adoptar el rol del otro, como lo hace en el juego, sino que debe asumir los varios roles de todos los partícipes en el juego organizado y gobernar su acción en consecuencia. Si juega en la primera base, es alguien a quien se arrojará la bola, bien desde el campo, o bien desde el *cácher*. Él mismo, al jugar en las diferentes posiciones, ha integrado en un todo las reacciones organizadas de ellos hacia él, y esta reacción organizada se convierte en lo que ha llamado el ‘otro generalizado’ que acompaña y controla su conducta. La presencia de este otro generalizado en su experiencia es lo que le proporciona un *self*<sup>786</sup>.

El juego como explica Freud permite introyectar la *repetición* como una fuente de placer. A esta repetición le vemos asociada la necesidad de imitación como la relación con el árbitro como figura de autoridad.

Saliendo de este terreno de juego, la ejemplaridad que asociábamos a la asimilación se encuentra muy próxima al amor profundamente religioso de Weil que como se verá a continuación es el fermento de la autoridad religiosa. Este es aquel que surge desde el fondo de nuestro pasado, de su lectura tradicional del presente, y que no requiere ningún tipo de sugestión o influencia externa para ello<sup>787</sup>. Mientras que por el contrario el odio es el que se engendraría por la imitación. Que en sí desarrolla un doble mecanismo contradictorio: (i) por un lado la dependencia del objeto al que se imita, porque se presenta como una necesidad natural; (ii) por otro lado, su rechazo y necesidad de aniquilación, de borrar ese objeto. Todo ello se traduce en esgrimir a esa autoridad, exprimirla cortando

---

<sup>785</sup> Cfr. Ibid., p.180.

<sup>786</sup> Ibidem.

<sup>787</sup> Cfr. WEIL, “¿Estamos luchando por la justicia?”, p. 48.

toda su posibilidad de crecimiento y desarrollo, pero por otro lado exigirle creación y aportación permanente de nutrientes que el sujeto que imita no puede conseguir de otra forma, así como la necesidad de depositar en él, como ya se ha dicho antes, los residuos tóxicos de su interioridad. Esto ya ha sido mostrado a través de *las criadas* de Genet.

Pero todavía no ha sido resuelta esa admiración no idolátrica que a la pensadora francesa tanto le inquieta. De esa obediencia al poder, que desatiende la fortuna o la desdicha, el castigo o la recompensa es decir de un “respeto religioso libre de idolatría”<sup>788</sup>.

A esta formulación enigmática nos aproximaremos desde el no menos enigmático Libro de Samuel. Texto que forma parte de la *Tanaj* hebrea, en el que además de exponer el surgimiento de la monarquía en Israel, aquí por lo que nos va a interesar es por el rol que presenta la obediencia en la fundación de la monarquía, que a su vez es la fundación de la misma política.

Es necesario recordar que el pueblo de Israel rechaza el gobierno de Yahvé para exigir un gobierno de hombres sobre hombres. Pero antes de dar inicio a la monarquía de Israel se nos cuenta la historia previa del Samuel. Nacido de la esterilidad de una madre, a la que Yahvé le concedió la posibilidad de engendrar un hijo, motivo que lleva a que desde su nacimiento fuera consagrado al servicio de Dios<sup>789</sup>. Tal vez esta sea la metáfora del nacimiento de la autoridad terrenal que tendrá lugar en el Libro I.

Samuel como profeta y juez nace dentro del marco de la autoridad religiosa y es educado para recibir la voz de Dios a través de la cual se le transferirá la autoridad. A pesar de que Samuel es educado y formado por el sacerdote Elí, el joven profeta no va a quedar resguardado entre las paredes del santuario, a diferencia de lo que podemos encontrar en la mística católica en la que esta queda encerrada entre las celdas del monasterio dado que los religiosos únicamente pueden gobernarse y organizarse entre ellos. Y su contacto con la comunidad política en la que están designados se manifiesta a través de la oración y la

---

<sup>788</sup> Cfr. WEIL, *Echar raíces*, p. 195.

<sup>789</sup> Cfr. 1 Sam. 1., pp. 315-316.

contemplación. En la tradición hebrea es diferente tal y como explica Gershom Scholem, por lo que Samuel es formado para la vida pública:

[E]ncontramos desde la época talmúdica una repugnancia a dejar al místico solo con sus congéneres y a otorgarle posibilidades de organización propias. Se insiste repetidamente en que la experiencia, el ‘amor de Dios’, se ha de probar en las relaciones con la comunidad humana y en el influjo sobre ella, y no en interpretaciones difusas del individuo con la propia divinidad<sup>790</sup>.

Cuando se hizo anciano el profeta Samuel puso a sus hijos como jueces de Israel<sup>791</sup>. Pero los hijos se torcieron y se volvieron corruptos. De esta forma el pueblo pidió a Samuel que les asignara un rey como al resto de las naciones: “Por tanto, asígnanos un rey para que nos juzgue, como todas las naciones”<sup>792</sup>. Samuel oró a Yahvé y este respondió: “Haz caso a todo lo que el pueblo te dice. Piensa que no te han rechazado a ti, sino a mí, pues no quieren que reine sobre ellos”<sup>793</sup>.

Samuel es reacio a la petición del pueblo porque una monarquía puede esclavizar y hacer más daño al pueblo. Incluso la argumentación sobre los males de la monarquía, sobre los derechos que puede tener<sup>794</sup> nos recuerda al propio La Boétie, porque incluso este tampoco entiende la actitud del pueblo de Israel rechazando el gobierno de Dios y pidiendo la figura de un rey.

El problema que subyace o la tensión que parece representar el inicio del Libro son el cambio y el desplazamiento de la propia autoridad. Por eso el primer punto problemático que surge es el de la naturaleza de dicha revelación. Gershom Scholem diferencia entre

---

<sup>790</sup> Gershom SCHOLEM, *La cábala y su simbolismo*, traducción de José Antonio Pardo, Siglo XXI Editores, Tres Cantos (Madrid), 2009, p. 33.

<sup>791</sup> Cfr. 1 Sam. 8. 1, p. 323.

<sup>792</sup> Ibid., 8. 6, p. 323.

<sup>793</sup> Ibid., 8. 8, p. 323.

<sup>794</sup> Cfr. Ibid., 8. 9-18, p. 323.

profecía y mística. Mientras que el profeta<sup>795</sup> escucha un mensaje inteligible y preciso, la experiencia de la mística se presenta como inarticulada, indeterminada, sin contornos definidos<sup>796</sup>. En una primera aproximación podemos discernir que el mensaje claro y conciso en la voz de Yahvé parece ciertamente encriptado con la posición del pueblo de Israel y del profeta Samuel. Siguiendo con Scholem:

¿Podríamos decir que la autoridad religiosa constituye un poder consciente en el espíritu del místico, mientras que su conflicto con ella radica en los ámbitos inconscientes de su experiencia? Hay argumentos que apoyan esta concepción. Es indudable que, en muchos místicos, la frontera entre lo consciente y lo inconsciente se identifica con la que divide sus inclinaciones conservadoras y progresistas. Pero esto sería una simplificación excesiva del problema [...]. El místico comprende entonces que debe enfrentarse a la autoridad, que debe establecer una nueva o que ha sido llamado a suprimirla por completo<sup>797</sup>.

Por lo que la aparente profecía se desliza hacia el terreno de la mística. Y en este deslizamiento supone la posibilidad de la transgresión de la propia autoridad tradicional y de la creación de una nueva autoridad. Este planteamiento nos puede solucionar uno de los primeros interrogantes que suscita el texto, la corruptibilidad del gobierno de Dios y de sus jueces. Al final el profeta es el único que puede explicar a la comunidad la voz. Es el que hace nacer la autoridad y la establece<sup>798</sup>.

---

<sup>795</sup> “El profeta escucha un mensaje inteligible y puede percibir también una imagen inteligible, la cual no muestra, ni al ser captada ni al sedimentarse en su memoria posteriormente, rasgos de imprecisión. Este mensaje profético contiene en sí, sin duda una precisión directa de autoridad religiosa”. SCHOLEM, *La cábala y su simbolismo*, p. 12.

<sup>796</sup> Cfr. Ibid., p.12.

<sup>797</sup> Ibid., pp.27-28.

<sup>798</sup> Cfr. Ibid., p.38.

Desde el comienzo se nos indica que el gobierno de Dios o el ejercicio de la autoridad pueden degenerar y ser equivocados porque su voz no ha sido comprendida. Porque la autoridad necesita ser permanentemente generada. Pero por otro lado también nos advierte que los designios de la providencia incluso aunque puedan considerarse erróneos deben de aceptarse y obedecerse, mandatos que no significa la castración ni el abandono. Porque el rechazo a Yahvé no significa que este abandone. El abandono de Este sí que puede ser el principio de un despotismo totalitario.

De hecho se puede llegar a pensar que Yahvé en su inmensa sabiduría no pueda equivocarse, y la degeneración que nos introduce en la monarquía es la necesidad de la misma política. Es decir que los asuntos que conciernen a los humanos entre ellos, la cuestión de la ley es una dimensión terrenal accesible a las capacidades y conocimientos de los hombres como ya advierte en el Deuteronomio<sup>799</sup>.

La nueva posición de Dios es crear una autoridad a través del profeta, pero no es un monarca absoluto que sigue los designios de su *arbitrio* sino que debe de obedecer los designios de Dios a través del profeta Samuel, su juez. Se puede hablar de una triple autoridad que toda ella está sujeta al sometimiento y a la aceptación de la espontaneidad humana. Porque ni siquiera Dios, como se verá a continuación, puede alterar de continuo el desarrollo del devenir, incluso puede llamar la atención, como ya se ha dicho, su orientación a la no perdurabilidad e incluso al error. El propio Dios no se libra de los designios de la fortuna y la naturaleza.

Esta enseñanza nos parece transmitir cuando el monarca elegido por Él es Saúl y acaba traicionando su confianza por no obedecer. La obediencia se torna como la única facultad terrenal libre de omnipotencia así como la única que motiva la acción y la creación humana. La traición de Saúl supone que Yahvé retire su apoyo pero no significa que deje

---

<sup>799</sup> “Porque este mandamiento que yo te prescribo hoy no es superior a tus fuerzas ni está fuera de tu alcance. No está en el cielo, como para decir: ‘¿Quién subirá por nosotros al cielo y nos lo traerá, para que lo oigamos y lo pongamos en práctica?’”. Deuteronomio, 30, 11-13, p. 232.

de ser monarca de su pueblo. Ni siquiera Yahvé dispone del *liberum arbitrio* fruto de la omnipotencia. Esta situación nos va a llevar a la generación de una autoridad más dentro de Israel, con la búsqueda de un nuevo rey del pueblo de Dios, durante el reinado de Saúl.

La desobediencia a la autoridad va unida a la idolatría como mecanismo de compensación en el sistema de equilibrios entre el *self* profundo y una autoridad pública.

Conectando con apartados anteriores, aquí se puede entender mejor cómo todo proceso de autoridad que queda idolatrizado supone también una forma de consumo de masas accesible para todos. En el que la autoridad del juez y la ley queda completamente minada, y borrada de los escenarios de la ciudad. De hecho Saúl pretende subsanar su error con una ofrenda a Dios. Pero “[m]ejor es obedecer que sacrificar, / mejor la docilidad que la grasa de los/ carneros”<sup>800</sup>.

El dilema que se nos plantea entre Saúl y David es la obediencia a dos autoridades ungidas por Yahvé. Y como la actividad de generar gobierno debe de hacerse sin transgredir ninguna autoridad terrenal que a su vez es la autoridad de Dios. Saúl deseoso de acabar con David, que a su vez huye y honra la figura de Saúl por ser su rey y el rey de los hebreos, enloquece en la persecución al no reconocer la existencia de otras autoridades, llegando a poner en peligro a su propio reino. Tiene que interrumpir la persecución porque el país es invadido por los filisteos<sup>801</sup>.

David pudiendo matar a Saúl en dos ocasiones le perdona la vida: “Yahvé me libre de hacer tal cosa a mi señor, al ungido de Yahvé, y de alzar mi mano contra él, porque es el ungido de Yahvé”<sup>802</sup>. Y después de casi darle muerte, David muestra obediencia incondicional similar a la que nos muestra Simone Weil.

---

<sup>800</sup> 1 Sam. 15. 22, p. 333.

<sup>801</sup> Cfr. Ibid., 23.27-28, p. 343.

<sup>802</sup> Ibid., 24. 7, p. 343.

Saúl marchó de la cueva y siguió su camino. A continuación salió David de la cueva y gritó a espaldas de Saúl: '¡Majestad, mi señor!' Volvió Saúl la vista, e inclinándose David, rostro en tierra, se postro ante él, y le dijo: '¿Por qué escuchas las palabras de la gente que te dice que busco tu ruina? Acabas de ver que Yahvé te ha puesto en mis manos en la cueva, y han hablado de matarte, pero te he perdonado, pues me he dicho que no alzaría mi mano contra mi señor, porque es ungido de Yahvé'<sup>803</sup>.

Saúl no se rinde y a pesar de reconocer la grandeza de David sigue en su empeño de darle muerte. Y en una segunda ocasión demuestra que su vida está en sus manos<sup>804</sup>. También nos expone que una obediencia extrema supone entender la huída o el exilio como necesidad permanente, como una facultad creativa. David tiene que huir de tierras hebreas y se resguarda en tierras filisteas, de Aquis en Gat<sup>805</sup>, donde se convierte en su siervo. Los agónicos delirios de Saúl se escenifican cuando una vez muerto Samuel expulsa a los adivinos<sup>806</sup> dada su incapacidad de entender los designios de la ley. Después de ello, dado que no puede comunicarse con Yahvé, se disfraza para ver a una adivina y que no le reconozca. Finalmente cumpliéndose la predicción del espectro de Samuel los filisteos ganan y el Rey Saúl se quita la vida clavándose sobre su propia espada<sup>807</sup>.

El poder y la autoridad de David residen en su obediencia absoluta, incondicional. Pero esta obediencia, a la que el propio Dios debe de someterse, enseña que su autoridad es igual de vulnerable que la de los asuntos humanos, y la única forma es respetar los designios de la naturaleza. "Nacón, extendió Uzá la mano hacia el arca de Dios y la sujetó porque los bueyes amenazaban volcarla. Entonces la ira de Yahvé se encendió contra Uzá:

---

<sup>803</sup> Ibid., 24. 8-11, p. 343.

<sup>804</sup> Cfr. Ibid., 26, pp. 346-347.

<sup>805</sup> Cfr. Ibid., 27, p. 347.

<sup>806</sup> Cfr. Ibid., 28. 3, p. 348.

<sup>807</sup> Cfr. Ibid., 31.4, p. 350.

allí mismo le hirió Dios por este atrevimiento y murió junto al arca de Dios<sup>808</sup>. El Arca de Yahvé ha morado en tiendas de los israelitas de forma transeúnte, nunca ha estado establecido en ningún sitio<sup>809</sup>. La autoridad al igual que la obediencia es transeúnte, vulnerable y se encuentra entre los hombres.

Esta sumisión total que nos muestra estas páginas del Rey David nos invita a pensar que de esta forma se evitan los mecanismos de la psique que vacían la autoridad de utilidad real. Es decir no crea imágenes o contenedores fruto de sus patologías que permiten retroalimentar los delirios irreales. La obligación evita la separación estricta entre pensamiento y acción, y nos empuja fuera de la idolátrica dimensión del pensamiento contemplativo y especulativo, y de su correspondiente puesta en acción. De esta forma, a través de la obediencia, se establece el vínculo con los espacios públicos de la ciudad y con la ley, y por lo tanto de tratar las necesidades permanentes del *mundo interno*.

### **¿Saliendo del laberinto? Algunas notas sobre la «terapia de la obediencia» de Leopold von Sacher-Masoch**

En la instauración del *principio de realidad*, como se ha podido ver en el desarrollo de esta investigación, el *self* ha sido mutilado. Esta amputación no supone que este en su evolución perdiese ese *self verdadero* sobre el que hemos intentado trazar algunos caminos para poder recuperarlo a través de la puesta en escena de estructuras pasadas.

Mediante la obediencia, que ha empezado a ser planteada en el epígrafe anterior de una forma más evidente, a través de mecanismos como la devoción, el amor y el sufrimiento —no entendamos esta palabra en su sentido negativo o incluso *sádico* sino en su etimología relacionada con la capacidad de soportar una situación y producir una acción original— se ha reactivado una parte del *self* que permanecía oculta y que había sido

---

<sup>808</sup> Cfr. 2 Sam. 6. 6-8, p. 357.

<sup>809</sup> Ibid., 7, pp. 358-559.



sepultada por la genealogía de la dialéctica. Estos archivos del *arkhé* aparentemente olvidados han sido preservados por la *letargia*. Es precisamente sumido en este estado como Leopold von Sacher-Masoch (1836-1895), a través de un sueño, nos introduce en *La Venus de las pieles* un intento por retroceder a ese contrato social primitivo que como exponíamos al principio para Marcuse es donde se encuentra la *verdadera* libertad.

El sueño de un personaje, del cual no sabemos su identidad, va a convertirse en un *sueño curativo*<sup>810</sup> cuando lleguemos al final del relato. Este sueño que se nos narra al principio no solo tiene una pretensión de introducirnos en la historia a modo de *revelación profética* de lo que allí va a pasar. Sino que dado que el personaje que sueña no es el protagonista sino un hombre del cual Sacher-Masoch nos lo presenta como un personaje neutro, vacío de identidad con el que cualquiera puede identificarse, y de esta forma puede situar al lector junta a la chimenea a beber té, a dialogar y a escuchar a un misterioso y enigmático personaje protagonista que vamos a conocer con el nombre de Severino. Es decir la narración será una interpretación de ese sueño que concluirá con la reparación del daño no solo en el protagonista sino que se presupone que en el soñante tendrá el mismo efecto. Por lo tanto, esta breve novela adquiere un carácter terapéutico que no se revelará hasta el final cuando Severino, que como se ha dicho es el protagonista de la historia, recibe una carta tres años después de su experiencia con Wanda (Venus de las pieles) donde esta le expone que “la cura fue cruel, pero radical”<sup>811</sup>. Unos párrafos antes, cuando Severino narra sus días después de su vida de esclavo de Wanda, nos cuenta como aquella experiencia le sirvió para aprender a trabajar y a cumplir sus deberes<sup>812</sup> y ahora gracias a esa experiencia ha

---

<sup>810</sup> Cfr. D. W. WINNICOTT, “El odio en la contratransferencia” (1947), en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, trad. de Jordi Beltrán, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 267-268.

<sup>811</sup> Leopold von SACHER-MASOCH, *La Venus de las pieles*, trad. de C. Bernaldo de Quirós, introducción al masoquismo de Carlos Castilla del Pino, Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 191.

<sup>812</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 190.

podido hacerse cargo del gobierno de su vida siendo propietario de un negocio<sup>813</sup>. Pero ¿de qué se ha curado? Severino concluye diciendo:

Como has visto, yo he sido golpeado, pero sané. Las nubes rosas del ultrasensualismo se desvanecieron y nadie me hará ya tomar las monas sagradas de Benarés o el gallo de Platón por imagen de Dios<sup>814</sup>.

Sacher-Masoch nos presenta esta novela como una salida del mundo griego que trasciende al idealismo. Esta cuestión —el idealismo— es también tratada en otra de sus novelas que tiene como título *El amor de Platón*<sup>815</sup>. Aunque en esta novela el personaje se resiste a abandonar ese ideal y termina encapsulado y escindido del mundo también sufre un *shock* cuando se produce la encarnación y el fraude de ese ideal que le transformará momentáneamente. Pero ahora no podemos ocuparnos de ese trabajo. Así que volvamos a nuestra historia, que recordemos surge de una revelación previa.

Los dos personajes sobre los que se construye la historia: Severino de Kusiemski y Wanda de Dunaiew o Venus de las pieles representan el enfrentamiento entre el norte que supone la racionalidad, la filosofía y el cristianismo y que es personificado por Severino; y por otro lado, la sensualidad, la vida y el principio del placer del Mediterráneo que recae en la figura de Wanda. Se nos cuenta que Severino es un personaje sensible, ultrasensualista, artista, idealista y reflexivo. Un personaje que se da a esa imaginación pero no a la imaginación creadora sino a la que hemos descrito en anterioridad llena de quimeras, figuras persecutorias en la que no hay letargia. Wanda expresa sobre sí misma que busca: “La serena sensualidad griega es el ideal que procuro realizar en mi vida, y no creo en el amor que predicán al espíritu el Cristiano, los modernos, las almas caballerescas”<sup>816</sup>. Este ideal griego es el que va a permitir a Severino proyectar en Wanda su ideal femenino. El

---

<sup>813</sup> Cfr. Ibid., p.190.

<sup>814</sup> Ibid., p. 191.

<sup>815</sup> Cfr. Leopold von SACHER-MASOCH, *El amor de Platón*, trad. de José Amícola, el cuenco de plata, Buenos Aires, 2004.

<sup>816</sup> Cfr. SACHER-MASOCH, *La Venus de las pieles*, p. 102.

deseo del dolor que según iremos conociendo ya ha sido intentado en otras relaciones por Severino pero las relaciones han fracasado. Esta perversión puede ser concebida como un mecanismo de ese *caritaker self* del que hablábamos anteriormente y generar nuevas tensiones en el *self* que rompan el operante *falso self*.

Wanda, sobre la que va a recaer el ideal, va a tener una función de terapeuta a través de la representación de un *super-yo* sádico. Porque vamos a entender que Severino parece carecer de esta función. Es decir el ideal como objeto externo va a castigar al *self* que se considera inferior, ¡un burro!

Severino es un niño que rechaza pronto el pecho de la nodriza<sup>817</sup> y desarrolla un terror y desencanto al mismo tiempo por las mujeres<sup>818</sup>. La relevancia que tiene el rechazo de Severino sobre el pecho, que no es el de su madre, se puede entender como un primer desencanto y un primer fracaso de introyectar un objeto bueno en su *mundo interno* que ya podemos entender va a ser una carencia que le va a acompañar. La falta de contacto con la *sabiduría* de la madre es una de las consecuencias que va a estar referida precisamente al desarrollo de su estructura *súperyoica*. De hecho Klein comenta que la introyección del pecho es el comienzo del super-yo independientemente de las consecuencias que esto pueda tener<sup>819</sup>. De esta forma podemos entender en mejor medida la identificación proyectiva que supone Wanda en esta relación. El rechazo al pecho ya no solo nos va identificar una ausencia nutritiva en el *self* sino también una expulsión del super-yo a objetos externos que lo sometan. El idealismo delirante que somete con sus imágenes perfectas se va a proyectar en objetos ambiguos. En este caso la posibilidad real de un descenso de ese ideal a un objeto real que interacciona con uno mismo se materializa en Wanda. Una de las primeras conclusiones que podemos extraer es en la ausencia de super-

---

<sup>817</sup> Cfr. Ibid., p.11.

<sup>818</sup> Este mismo temor sobre las mujeres lo podemos encontrar en la otra novela mencionada *El amor de Platón*. Véase SACHER-MASOCH, *El amor de Platón*, p.30.

<sup>819</sup> Cfr. KLEIN, “Los orígenes de la transferencia”, p. 50.

yo en Severino y por lo tanto de una orientación *sádica*. Motivo este por el que excluimos la parte sádica de nuestro estudio.

Después de un periodo de cortejo, Wanda decide aceptar la propuesta de Severino, pero tan solo cuando en la transferencia al menos de Wanda hacia Severino no encontremos sentimientos amorosos. A su vez el castigo o el sometimiento tampoco van a estar impregnado por el odio el cual actuaría de la misma forma. Por el contrario, el ensimismamiento de Severino es absoluto. Este enamoramiento se presenta con cierta ambivalencia tanto de resistencia como de apoyo<sup>820</sup>. De hecho la belleza se puede entender como una salida en falso, como una trampa del idealismo poético y reflexivo. En otros términos, se podría plantear que ante las fuertes tensiones que se generan en la parte dialéctica se busca un exutorio a través de la estética. De hecho un pensador tan lúcido como Marcuse en el que nos hemos apoyado en diferentes ocasiones afirma:

La disciplina estética instala el orden de la sensualidad contra el orden de la razón. Introducida a la filosofía de la cultura, esta noción aspira a la liberación de los sentidos, quienes, lejos de destruir la civilización, le darían una base más firme y aumentarían en gran medida sus potencialidades<sup>821</sup>.

La estética que tiene un efecto liberador puede ocupar el lugar de la retórica y de esta forma quedar bajo el control lógico. No obstante Wanda expresa con asombro que el esclavo que ha ganado no se lo ha dado el derecho sino la belleza<sup>822</sup>. Ambos van a expresar la nueva relación bajo un contrato que estipule que:

---

<sup>820</sup>Para ambas cuestiones se puede ver: WINNICOTT, “El odio en la contratransferencia (1947)” o también se puede ver Sigmund FREUD, “Observaciones sobre el ‘amor de transferencia’” (1914-1915) *Obras Completas*, tomo II, (1905-1915) [1917]. Ensayos XXVI al XCVII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhauser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

<sup>821</sup> Herbert MARCUSE, *Eros y civilización. Una investigación filosófica acerca de Freud*, prólogo de Álvaro Pombo y trad. de Juan García Ponce, Ariel, Barcelona, 2010, p. 160.

<sup>822</sup> Cfr. SACHER-MASOCH, *La Venus de las pieles*, p.133.

Sinceramente quiero ser tu esclavo; quiero que tu poder sobre mí esté consagrado por la ley, que mi vida esté entre tus manos, que nada me proteja o me defienda contra ti ! Qué placer cuando sepa que dependo de tu capricho, de tu gesto, de tus gustos! ¡Qué delicia, si eres tan graciosa que permites alguna vez al esclavo besar los labios de que depende su secreto de vida o de muerte!<sup>823</sup>

La operación es extraordinariamente delicada. Y el contrato estipulará que Wanda jamás se separará de Severino por cualquier otro de sus adoradores<sup>824</sup>. Pues como bien explica Freud: “Los hombres enferman con igual frecuencia cuando se apartan de un ideal que cuando se esfuerzan en alcanzarlo”<sup>825</sup>. La sumisión supondrá también un cambio en la identidad de Severino y pasará a llamarse Gregorio.

De esta forma Wanda se alía con el yo de Severino para cogerle de la mano y acercarle lentamente al *encanto* mediterráneo. No es de extrañar que una vez firmado el *contrato* dejen las frías y estériles tierras del norte. El periodo de esclavitud tendrá lugar en una villa florentina.

Sacher-Masoch en este relato nos plantea una reflexión sobre el principio de placer, que posteriormente en los desarrollos de la ciencia psicoanalítica de Freud tendrá un rol fundamental como regulador de los procesos anímicos<sup>826</sup>. La relación entre el placer y displacer permanece en una profunda oscuridad<sup>827</sup>. Y es precisamente esta relación la que veíamos antes en la fundación de la *autoridad vaciada* y que posteriormente se nos presentaba de otra forma en la comprensión del amor vista en Weil.

---

<sup>823</sup> Ibid., p.131.

<sup>824</sup> Cfr. Ibid., p.132.

<sup>825</sup> FREUD, “Sobre las causas ocasionales de la neurosis”, p. 1720.

<sup>826</sup> Cfr. FREUD, “Mas allá del principio del placer”, p. 2507.

<sup>827</sup> “Los detalles del proceso por medio del cual transforma la represión una posibilidad de placer en una fuente de displacer no han sido aun bien comprendidos o no pueden describirse claramente; pero, con seguridad, todo displacer neurótico es de esta naturaleza: placer que no puede ser sentido como tal”. Ibid., p. 2509.

En el primero de estos casos, se comentaba que el mecanismo de la repetición en su resistencia tenía una finalidad de ahorrar el displacer. Vemos como el carácter controlador de la repetición<sup>828</sup> se desarrolla en Severino. Tiene el control de la situación en todo momento. Él, a pesar de convertirse en un esclavo por derecho, se considera poseedor de Wanda, le pertenece, es suya. Además existe un contrato que regula la situación. Es una forma de mantener el control de la situación en todo momento a base de repeticiones. De sentirse seguro en un mundo que no comprende y del que percibe continuas agresiones.

Esta característica que se presenta en el amor masoquista y en la obediencia masoquista informa de un escurridizo y complejo análisis. En el que patología, el *caritaker self*, el respeto y el cuidado hacia una aparente autoridad se entremezclan. Y cuesta comprender el problema que allí se está manifestando. No obstante Freud explica que así como el sadismo del *super-yo* se hace fácilmente consciente, la tendencia masoquista del yo permanece oculta en la persona. El masoquismo por lo tanto no se manifiesta de forma evidente<sup>829</sup>.

De esta forma nos encontramos que la transferencia que es una de las formas que tiene el analista para efectuar el tratamiento no resulta suficiente y se tenga que recurrir a la provocación de situaciones en la realidad<sup>830</sup>. Es decir, el analista va a tener que incluir el displacer y la provocación de sufrimientos a los ya existentes como una forma de contribuir a la curación. Esto es debido a que:

La obsesión de repetición y la satisfacción instintiva directa y acompañada de placer parecen confundirse aquí en una íntima comunidad. Los fenómenos de la transferencia se hallan claramente al servicio de la resistencia por parte del yo, que obstinado en la represión y deseo de no

---

<sup>828</sup> Cfr. Ibid., pp. 2513-2515.

<sup>829</sup> Cfr. FREUD, “El problema económico del masoquismo”, p. 2758.

<sup>830</sup> Cfr. Sigmund FREUD. “Análisis terminable e interminable”, en *Obras Completas*, tomo III, (1916-1938) [1945]. Ensayos XCVIII AL CCIII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhauser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pp. 3349-3350.

quebrantar el principio del placer, llama en su auxilio a la obsesión de la repetición<sup>831</sup>.

De esta forma se paraliza el principio del placer guardián de la vida anímica<sup>832</sup> para poder reconstruir ciertos aspectos del gobierno del *self*. El masoquismo se trata de una fase regresiva de ese sadismo expulsado que mencionábamos antes que vuelve de nuevo al yo<sup>833</sup> a través de un objeto externo, pero es precisamente en ese retorno el que permite trabajar terapéuticamente esos instintos.

El bucle repetitivo al que nos parece llevar el autor de la novela en el que un Severino o Gregorio enloquecido de amor, *hipnotizado* por Wanda realiza sus tareas obedientemente. Hacia el final de la novela la irrupción en escena de un hombre griego que reúne todos los atributos que anhela Wanda la seduce. Situación que comenzará a remover los temores de Severino ante el cambio de actitud de su objeto ideal. Angustiado, contrariado, paranoico, nervioso, busca huir en tren, suicidarse en numerosas ocasiones pero no puede. Wanda juega con él. Le muestra odio y desprecio, para continuamente mostrarle amor. Severino obsesionado en su fase repetitiva es incapaz de desprenderse de su objeto de deseo y llega a ofrecerse como su esclavo incluso se decide casarse con el hombre griego. Todas estas alteraciones llevan a que Severino tenga una fase de rememoración de su infancia, de su madre fallecida por una enfermedad, de su nodriza, de un hermano tempranamente muerto o de sus antiguos compañeros de estudios y de trabajo. Esta activación de una fase regresiva de recuerdo va a tener un especial valor en el desarrollo final:

El principio de la realidad restringe la función cognoscitiva de la memoria  
—su relación con la pasada experiencia de la felicidad que despierta el deseo

---

<sup>831</sup> FREUD, “Mas allá del principio del placer”, p. 2517.

<sup>832</sup> Cfr. FREUD, “El problema económico del masoquismo”, p. 2752.

<sup>833</sup> Cfr. FREUD, “Mas allá del principio del placer”, p. 2536.

de su recreación consciente. La liberación psicoanalítica de la memoria hace estallar la racionalidad del individuo reprimido. En tanto el conocimiento da lugar al reconocimiento, las prohibidas imágenes e impulsos de la niñez empiezan a decir la verdad que la razón niega. La regresión asume una función progresiva. El pasado redescubierto proporciona niveles críticos que han sido convertidos en tabús por el presente. Más aún, la restauración de la memoria está acompañada de la restauración del contenido cognoscitivo de la fantasía. La teoría psicoanalítica elimina estas facultades de la esfera libre de compromiso del soñar despierto y la ficción y recaptura sus verdades estrictas<sup>834</sup>.

Aquí se activa la fantasía y dejan de operar las quimeras y ensoñaciones neuróticas. La fantasía es una manifestación de la letargia que surge desde ese *archivo originario* del *self verdadero* que quedaba oculto. La fantasía conecta el mundo interno con los sueños y la realidad, así como la libertad originaria florece después de haber sido cifrada en tabúes<sup>835</sup>.

Esta activación hacen estallar los resortes de la psique de Severino que tendrán su acto final cuando en una última crueldad de Wanda, en la que engaña a Severino por completo haciéndole creer que lo ama y que se quiere ir con él lo atará porque se da cuenta que está perdiendo su interés en ella . Pero esta vez guarda una sorpresa, el látigo no lo azuzará la Venus de las pieles sino el griego que lo define como un bárbaro. El griego que se pondrá por encima las pieles para concluir con una imagen grotesca y cómica del ideal contribuirán a la ruptura del mismo. El retorno de lo *griego* ya no en su forma ideal sino en su forma real concluyen el cambio en la percepción. El paciente llegará a decir: “Los golpes llovían sobre mí; apreté los dientes, y el sueño voluptuoso, la mujer, el amor, se

---

<sup>834</sup> MARCUSE, *Eros y civilización*, p. 33.

<sup>835</sup> Cfr. Ibid., pp. 129-131.



desvanecieron para mí [...] me pareció salir de un sueño”<sup>836</sup> De hecho después de este último castigo queda tendido en la sangre y abandonado por la joven pareja.

Finalmente, para concluir, se ha pretendido plantear que la obediencia se presenta necesaria para una autoridad deseable. La autoridad transicional que ha sido aquí expuesta en este capítulo requiere de un objeto interno bueno, y estos se oponen a los objetos idealizados que, como se ha visto, funcionan a modo de resistencia. Por lo tanto podemos entender que este análisis que pretendía no solo detectar y mostrar un problema sino también trazar algún camino de salida puede de momento darse por concluido dentro del carácter *interminable* del mismo. Como hemos visto y siguiendo ahora a Melanie Klein, un análisis puede darse por concluido cuando las figuras idealizadas y persecutorias han reducido su incidencia<sup>837</sup>.

---

<sup>836</sup> SACHER- MASOCH, *La Venus de las pieles*, p. 189.

<sup>837</sup> Cfr. KLEIN, “Sobre los criterios para la terminación de un psicoanálisis”, en *Envidia y gratitud y otros trabajos*, vol.3, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, 1988, p. 56.

## CONCLUSIONES

¡Mis contradicciones! ¡Ojalá fueran mayores! Ello sería indicio de juventud, flexibilidad y pujanza. Cambiamos con los años y las lecturas. Y no solo sucesivamente, sino simultáneamente. Nuestras ideas son comparables a un hormiguero donde, al lado de obreras atareadas, conviven en buena armonía comensales extraños, porque no se les ocurre molestar a sus huéspedes a cuyas expensas viven. Fijarse en dogmas cerrados es convertirse en monolito ingente e inmovible, en un mar muerto, jamás agitado por el viento de la duda. Parodiando a Descartes diría yo: “varío, luego existo”<sup>838</sup>.

La evidente dificultad que encuentran los Estados democráticos para producir buena gobernanza para nuestras sociedades, la incapacidad de encontrar nuevas maneras de gobernarnos menos violentas y dañinas, se encuentran sin duda en la base de nuestro trabajo. También lo fueron las obras de investigadores anteriores que, cada vez más, solicitaban —a veces exigían— una manera nueva de ver la política y de valorar lo público. Quizá todo este malestar quede muy bien plasmado en las oportunas palabras de mi colega y maestro Javier Roiz:

En una vida tan impresionada por la libertad y por la creatividad *humano-divina* del hombre —es decir, llena de omnipotencia enfermiza—, el ciudadano democrático arranca su biografía con una búsqueda ansiosa de un *proyecto de vida*, apoyado sobre una ciencia racional o, como mucho, el avance del saber dialéctico que se ha hecho brotar en su entorno<sup>839</sup>.

La obra de este pensador llevaba ya tiempo desmontando hasta su rechazo el valor del concepto de “yo romántico” y recomendando, como paso fundamental, su remplazo por el más rico y profundo del *self*. Roiz era consciente de cómo se había ido

---

<sup>838</sup> RAMÓN Y CAJAL, *Charlas de café*, p. 14.

<sup>839</sup> ROIZ, “Identidad endógena”, p.1.

transformando la manera de percibir y pensar de la tradición falsamente dialéctica —ya que esta línea de estudio pretende anular el componente retórico del vivir— para dar paso a un verdadero engendro violento y apabullante como ha sido la ciencia dialéctica. Como señala Roiz:

En medio de toda esta apoteosis de la ciencia dialéctica, se ha pasado por alto, como si fuera fácil hacerlo, que esa tarea reflexiva que cada uno de nosotros tiene que hacer para triunfar en la tarea, no está al alcance de casi nadie. Para empezar los niños y adolescentes quedan excluidos, al igual que las personas sin preparación lógica para llevarlo a cabo<sup>840</sup>.

Nuestro esfuerzo tenía por tanto que encaminarse a estudiar con detalle las bases de todo este trabajo teórico en el que, como concluye nuestro autor, se apoya la sociedad vigilante.

Un trabajo desquiciante que culmina con: “El cultivo de nuestra individualidad, que conduce primero a una adoración del yo y después a descifrar en su interioridad moral a los locos más extravagantes y a los más herméticamente venenosos”<sup>841</sup>. Esfuerzo muy grande que, dicho sea de paso, es tarea de adultos y, en buena parte, un trabajo masculino.

Las confusiones crónicas entre conceptos tan centrales como juicio y arbitraje me llevaron a indagar en las causas de tales distorsiones. Y eso me hizo abordar las diferencias entre (i) el concepto de ley, (ii) su significado para la ciudad y el ciudadano y (iii) las transmutaciones entre ideas muy distintas que se alteraban unas a otras. Eso me llevó a la evidencia de que la política de la ciudad o el Estado pudieran concebirse como instancia sanadora. Para encontrar esta realidad, se hace preciso recuperar el valor de la *retórica* y su atención a los componentes de la vida pública. Todo ello abre la puerta a la indagación de

---

<sup>840</sup> Ibidem.

<sup>841</sup> Ibidem.

las alteraciones contemporáneas de la ley y de su perversión como ley archivada y, en buena medida, *conserva cultural*.

Para ello me ha sido necesario recurrir a un amplio bagaje de estudios y transformaciones en el mundo griego por un lado y, por otro, a la cultura hebrea y latina. Siempre tuve claro que este esfuerzo me superaría en cualquier caso, pero eso me llevo a plantearme mi tesis como un primer gran paso en lo que desde ahora ya percibo como una elección vocacional de por vida. No sólo estaba ya fijado a una ciencia preciosa como la teoría política, sino que estaba convencido de que me ligaba tan bien a una labor teórica con objetivos concretos.

Si en principio todo aquello me disgregaba, curiosamente también me hizo comprender nuevos elementos. Así me ocurrió con la importancia de la violencia y de la enfermedad mental. También del sonido y el silencio del *mutus* y de su compensación con el mito.

Imprescindible analizar la existencia de disolventes de la unión comunitaria, así como de la evaluación de las fracturas comunitarias y su lesión de las virtudes cívicas.

En el estudio que hoy terminamos, debemos hacer del *self* del ciudadano algo más amplio y complicado que el tan traído y llevado «yo» de la filosofía y el arte románticos. Esa sustitución es muy importante y sus consecuencias teóricas aportan un conocimiento más complejo de la política. La importancia del silencio, la trascendencia creativa de la letargia y la fuerza de una gobernanza asentada en la piedad de Eneas, basada en el conocimiento y, casi espionaje, de los dioses, pasan a primer plano. El gobierno como control de los dioses y sus acciones hacia nosotros. Son muchos los nuevos elementos que aparecen y se cuelan en nuestra comprensión de lo público y su gobernanza.

La construcción del Estado moderno y el montaje moral de sus ciudades me condujeron a la tensión esencial entre liberación y cohesión. Elementos como territorio, el santuario que contiene los archivos, el Santuario como gran archivo de la tradición y la

importancia de la Fundación y del símbolo de la tierra. A la vista de la construcción de la ciudad, y de sus tensiones internas y de su complejísimo montaje, se comprende la dificultad de dar fuerza y a la vez paz a la política de nuestros países hoy en día.

También exigían atención el laberinto cerrado en el que se debaten el libre albedrío y la piedad en una sociedad marcada por el trágico determinismo de la *Moirá*. La importancia en definitiva de la fantasía como creadora de visualizaciones y como generadora de luz aunque también pueda ser utilizada brutalmente como ingredientes violento y productor de verdaderas estafas.

Esta tesis abre espacios muy nuevos y pone a salvo ingredientes de la gobernanza hasta ahora tergiversados o incluso aniquilados. Y en este camino el saber ha de volver a vérselas con esos problemas que hoy presenta la política como extravagantes verdades incontestables.

Por ello creo humildemente que la ciencia política se enfrenta en su crisis presente con una necesidad de recuperación y descubrimiento, entendida como necesidades simultáneas.

La desembocadura de mi tesis se encuentra con los grandes problemas actuales. La dificultad de comprender cómo vamos a democratizar un país, una ciudad o, incluso, un grupo, empoderando a sus omnipotentes y esquizoides miembros. Aparecen por todas partes las resistencias a pensar. El final nos hace ver que no sólo se han descompuesto las construcciones y conquistas ficticias, sino que como al *Mr. Chance* de la película, el cuenco de la autoridad se nos ha quedado vacío.

# BIBLIOGRAFÍA

- ABENSOUR, Miguel y GAUCHET, Marcel, “Las lecciones de la servidumbre voluntaria y su destino”, en ÉTIENNE DE LA BOÉTIE, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2008.
- ADRIAN LARA, Laura, *Dialéctica y Calvinismo. Una reflexión desde la teoría política*, Centro de Estudios Políticos y constitucionales, Madrid, 2015.
- , “La creatividad en el gobierno de nuestras vidas: reflexiones sobre la maternidad”: *Desafíos*, vol. 27, n. ° 2, (2015), pp. 21-52.
- ALBIAC, Gabriel, *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*, edición de Alberto Mira Almodovar, Tecnos, Madrid, 2011.
- ALEGRE GORRI, Antonio, “Platón, el creador de las ideas”, en PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, RBA, 2010, Madrid.
- ALLOA, Emmanuel, “El poder de visualizar. La *phantasia* según Aristóteles” trad. de Ricardo Mendoza-Canales: *Anuario Filosófico*, vol. 51, n. ° 2 (2018), pp. 243-274.
- ALONSO ROCAFORT, Víctor, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010.
- ARAMAYO, Roberto R. y MAS, Salvador, “Estudio preliminar: Estética y teleología”, en Immanuel KANT, *Crítica del discernimiento*, Alianza editorial, Madrid, 2012.
- ARENDT, Hannah, “La crisis de la educación”, en *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak, Editorial Península, Barcelona, 1996.
- , “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Península, Barcelona, 1996.
- , “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad, Ana Poljak, Ediciones Peninsula, Barcelona, 1996
- , *Los orígenes del totalitarismo*, versión española de Guillermo Solana, Taurus, Madrid, 1998.
- , *Sobre la violencia*, Alianza Editorial Madrid, 2005.
- , “El pensar y las reflexiones morales”, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 2008.
- , *La vida del espíritu*, trad. de Fina Birulés y Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2010.

- , *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2011.
- , *Conferencias sobre filosofía política en Kant*, Paidós, Barcelona, 2012.
- , *Eichmann en Jerusalem*, Debolsillo, Barcelona, 2014.
- , “Nosotros, los refugiados”, en *Escritos judíos*, edición de Jerome KOHN y Ron M. FELDMAN, Paidós, Barcelona, 2016.
- ARISTÓTELES, “Tópicos”, en *Tratados de lógica (Órganon)*, introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982.
- , “Del sueño y de la vigilia”, en *Parva naturalia*, traducción, introducción y notas de Jorge A. Serrano, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- , “De los sueños”, en *Parva naturalia*, traducción, introducción y notas de Jorge A. Serrano, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- , “De la adivinación durante el dormir”, en *Parva naturalia*, trad., introducción y notas de Jorge A. Serrano, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- , *Retórica*, trad. y notas de Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1999.
- , *Constitución de Atenas*, edición, traducción y notas con estudio preliminar por Antonio Tovar, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
- , *Política*, introducción y notas de Salvador Rus Rufino, trad. de de Carlos García Gual y Aureliano Pérez Jiménez, Tecnos, Madrid, 2004.
- , *Poética*, trad. y notas de Valentín García Llebra, Gredos, RBA, Madrid, 2014.
- , *Acerca del Alma*, trad. y notas de Tomás Calvo Martínez Gredos, RBA, Madrid, 2014.
- , *Ética a Nicómaco*, prólogo de Teresa Martínez Manzano, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2014.
- ARRAU, Claudio, “Entrevista”: *El país*, miércoles 16 de marzo de 1988. Véase en: [https://elpais.com/diario/1988/03/16/cultura/574470011\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1988/03/16/cultura/574470011_850215.html) [Visto última vez: 2-11-2017].
- BACHERLARD, Gaston, *La poética de la ensoñación*, Fondo de Cultura Económica de México, México DF, 2014.
- BEINER, Ronald, *Political Judgment*, Methuen, London, 1983.
- BENJAMIN, Walter, “apuntes sobre el concepto de historia”, en *Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, trad. de Pablo Oyarzun Robles, Editorial LOM, Santiago (Chile), 2009.

- BERNABÉ, Alberto (ed.), “Himno a Deméter”, en *Himnos homéricos*, edición bilingüe, Abada editores, Madrid, 2017.
- Biblia de Jerusalén*, Nueva Edición, Totalmente revisada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.
- BIOY CASARES, Adolfo, *La invención de Morel*, Alianza, Madrid, 2013.
- CAPPELLETI, Ángel J. (ed.), *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de Ángel J., Cappelletti, Gredos, Madrid, 1996.
- CAVARERO, Adriana, “Politicizing Theory”, en Stephen K. WHITE y J. Donald MOON (ed.) *What is Political Theory?*, SAGE Publications, London, 2002.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Las leyes*, ed. de Juan M<sup>a</sup> Núñez González, Akal, Madrid, 1989.
- , *Sobre la naturaleza de los dioses*, introducción, trad. y notas de Ángel Escobar, Gredos, Madrid, 1999.
- , *Disputaciones tusculanas*, introducción, trad. y notas de Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 2005.
- COLLI, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, trad. de Carlos Manzano, Tusquets Editores, Barcelona, 1980.
- CORTÁZAR, Julio “Las babas del diablo”, en *Cuentos completos 1 (1945 – 1966)*, Debolsillo, Barcelona, 2016.
- DERRIDA, Jacques, *De la gramatología*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 1970.
- , “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975.
- , “Freud y la escena de la escritura”, en *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989.
- , *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. de Paco Vidarte Editorial Trotta, Madrid, 1997.
- , *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Tecnos, Madrid, 2008.
- DENNETT, Daniel C, *La libertad de acción. Un análisis de la exigencia de libre albedrío*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2000.
- D’ORS, A., HERNÁNDEZ-TEJERO, F., FUENTESECA, P., GARCÍA-GARRIDO, M., y BURILLO, J. (eds.), *El digesto de Justiniano*, Tomo I, constituciones preliminares y libros 1-19, Editorial Aranzadi, CSIC, Pamplona, 1968.



- DORADO ROMERO, Juan, *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*, tesis doctoral dirigida por Javier Roiz Parra, Departamento de Ciencia Política y de la Administración II, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, junio de 2015.
- ECKSTEIN, Harry, “Introduction. Toward the Theoretical Study of Internal War”, en Harry ECKSTEIN (ed.), *Internal War. Problems and approaches*, The Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan Limited, London, 1964.
- “On the Etiology of Internal Wars”: *History and Theory*, vol. 4, n. ° 2 (1965), pp. 133-163.
- EGGERS LAN, Conrado y Juliá, Victoria E., (ed.), *Los filósofos presocráticos I*, introducción general por Conrado Eggers Lan e introducciones, traducciones y notas por, Gredos, Madrid, 1978.
- EPICURO, *Obras completas*, ed. y trad. de José Vara, Editorial Cátedra, Madrid, 2014.
- ERATÓSTENES DE CIRENE, “Catasterismos”, en *Mitógrafos griegos*, ed. de Manuel Sanz Morales, Akal, Madrid, 2001.
- ESCOHOTADO, Antonio, *Historia general de las drogas*, Espasa-Calpe, Pozuelo de Alarcón (Madrid), 2008.
- ESQUILO, “La Orestía (I)”, “Agamenón”, en *Tragedias completas*, ed. y trad. de José Alsina Clota, Cátedra, Madrid, 2017.
- , “La Orestía (II)”, “Las Coéforas”, en *Tragedias completas*, ed. y trad. de José Alsina Clota, Cátedra, Madrid, 2017.
- , “La Orestía (III)”, “Las Euménides”, en *Tragedias completas*, ed. y trad. de José Alsina Clota, Cátedra, Madrid, 2017.
- EURÍPIDES, “Las bacantes”, en *Cuatro tragedias y un drama satírico (Medea, Troyanas, Helena, Bacantes, Cíclope)*, ed. de Antonio Melero Bellido, Akal, Madrid, 1990.
- FAUR, José, “La ruptura del *logos*: Algunas observaciones sobre Vico y la tradición rabínica”, trad. de Enrique F. Bocardó: *Cuadernos sobre Vico*, n. ° 7-8 (1997), pp. 265-278.
- FERNÁNDEZ GALIANO, Manuel, “Introducción. La génesis de *La república*”, en Platón, *La república*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Alianza editorial, Madrid, 2015.
- FERNÁNDEZ GALIANO, Manuel, y PABÓN, José Manuel, “introducción”, en Platón, *Las leyes*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- FERRATER MORA, José *Diccionario de filosofía, k-P, (tomo III)*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

- FOUCAULT, Michel, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en Collège de France (1982-1983)*, edición establecida por Frédéric Gross y bajo la supervisión de François Ewald y Alessandro Fontana, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- FREDE, Michael, “The original notion of cause”, en Malcolm SCHOFIELD, Myles BURNYEAT and Jonathan BARNES (ed.), *Doubt and dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- FRANKL, Viktor E, “Logos y existencia”, en *La voluntad de sentido. Conferencias escogidas sobre logoterapia*, Herder, Barcelona, 2002.
- FREUD, Sigmund, “Introducción al narcisismo” (1914), *Obras Completas*, tomo II, (1905-1915) [1917]. Ensayos XXVI al XCVII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- , “Sobre las causas ocasionales de la neurosis” (1912), *Obras Completas*, tomo II, (1905-1915) [1917]. Ensayos XXVI al XCVII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- , “La dinámica de la transferencia” (1912), *Obras Completas*, tomo II, (1905-1915) [1917]. Ensayos XXVI al XCVII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- , “Historia de una neurosis infantil (el caso del «hombre de los lobos»)” (1914) [1918], *Obras Completas*, tomo II, (1905-1915) [1917]. Ensayos XXVI al XCVII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- , “Mas allá del principio del placer” (1919-1920) [1920], en *Obras Completas*, tomo III, (1916-1938) [1945]. Ensayos XCVIII al CCIII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- , “Psicología de las masas y análisis del yo”, (1920-1921) [1921], en *Obras Completas*, tomo III, (1916-1938) [1945]. Ensayos XCVIII al CCIII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- , “Las resistencias contra el psicoanálisis” (1924) [1925], en *Obras Completas*, tomo III, (1916-1938) [1945]. Ensayos XCVIII al CCIII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- , “El problema económico del masoquismo”, en *Obras Completas*, tomo III, (1916-1938) [1945]. Ensayos XCVIII AL CCIII, trad. de Luis López Ballesteros y de

- Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- , “El «yo» y el «ello»”, en *Obras Completas*, tomo III, (1916-1938) [1945]. Ensayos XCVIII AL CCIII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- “Análisis terminable e interminable”, en *Obras Completas*, tomo III, (1916-1938) [1945]. Ensayos XCVIII AL CCIII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- , “Observaciones sobre el «amor de transferencia»” (1914-1915) *Obras Completas*, tomo II, (1905-1915) [1917]. Ensayos XXVI al XCVII, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos de Jacobo Numhausser Tognola, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- GARCÍA LÓPEZ, José, *La religión griega*, Ediciones Itsmo, Madrid, 1975.
- GENET, Jean, *Las criadas*, trad. de Luce Moreau-Arrabal, revisión para la edición castellana de Miguel Salabert, Alianza Editorial-Editorial Losada, Madrid, Buenos Aires, 1983.
- GERNET, Louis, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Arno Press, New York, 1979.
- , “Derecho y prederecho en la Grecia antigua”, en *Antropología de la Grecia antigua*, prefacio de Jean Pierre Vernant, versión castellana de Bernardo Moreno Carrillo, Taurus, Madrid, 1980.
- , “El tiempo en las formas arcaicas del derecho”, en *Antropología de la Grecia antigua*, prefacio de Jean Pierre Vernant, versión castellana de Bernardo Moreno Carrillo, Taurus, Madrid, 1980.
- GRASSI, Ernesto, “¿Filosofía crítica o filosofía tópica? Meditaciones sobre de *Nostris temporis studiorum ratione*”, en: *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, trad. Jorge Navarro Pérez, Antrophos, Rubí (Barcelona), 1999.
- , “Retórica y filosofía”, en *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, trad. Jorge Navarro Pérez, Antrophos, Rubí (Barcelona), 1999.
- , “Retórica y filosofía”, en *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, trad. de Jorge Navarro Pérez, Antrophos, Rubí (Barcelona), 1999.
- , *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, presentación de Emilio Hidalgo-Serna, Anthropos Editorial, Rubí (Barcelona), 2003.
- GRINBERG, León, y GRINBERG, Rebeca, *Identidad y cambio*, Ediciones Kargieman, Buenos Aires, 1971.

- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, “Sócrates y Jesucristo”: *Diánoia*, vol. 11, n° 11 (1965), pp. 133-157.
- GONZÁLEZ LASO, Antonio, “Introducción” en PLATÓN, *El político*, introducción, texto crítico, traducción y notas de Antonio González Laso, Instituto de Estudio Políticos, Madrid, 1955.
- GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio, “Heidegger y la reforma protestante”: *RF* [online], vol.27, n.º 62 (2009), pp. 7-47. Disponible en: <[http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0798-11712009000200001&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712009000200001&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 0798-1171.
- GILLESPI, Michael, “Martin Heidegger: 1889-1976”, en Leo STRAUSS y Joseph CROUSEY, *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996.
- HAMMAR, Björn, “Ciudadanos entre estado e imperio”: *Desafíos*, vol. 27, n.º 2 (mayo 2015), pp. 145-165.
- HAYES, Christine, *What's Divine about Divine Law? Early Perspectives*, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2015.
- HESÍODO, “Teogonía”, en *Obras y fragmentos*, introducción, trad. y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Gredos, Madrid, 1990.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David, “Dionisio y Hefesto: cruzando las fronteras entre el campo y la ciudad”, en Marcos ALVIZ FERNÁNDEZ y David HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (ed.) *De ὄρος a limes: el concepto de frontera en el mundo antiguo y su recepción*, Escolar y Mayo editores, Madrid, 2017.
- HERRERA ROBLES, Luis Alfonso, *La sociedad del abandono: Ensayo sobre la vigilancia anticipada en las sociedades contemporáneas*, El Colegio de Chihuahua, Ciudad Juárez, 2010.
- HILB, Claudia, “Introducción a derecho natural en historia”, en Leo STRAUSS, *Derecho natural e historia*, Prometeo, Buenos Aires, 2014.
- HEIDEGGER, Martin, “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- , “La vuelta”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- , *El concepto del tiempo*, prólogo, traducción y notas de Raúl Gabás Pallas y Jesús Adrián Escudero, Editorial Trotta. Madrid, 1999.
- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- , *La carta sobre el humanismo*, trad. de Elena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

- , *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Trotta, Madrid, 2012.
- , *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, edición y traducción de Jesús Adrian Escudero, Editorial Trotta, Madrid, 2014.
- HIPÓCRATES, “Sobre la enfermedad sagrada”, en *Tratados hipocráticos I*, introducción general Carlos García Gual, introducción, traducciones y notas por Carlos García Gual, M<sup>a</sup> D. Lara Nava, J.A. López Férez, B. Cabellos Álvarez, editorial Gredos, Madrid, 1990.
- , “Sobre la medicina antigua” en *Tratados hipocráticos I*, introducción general Carlos García Gual, introducción, traducciones y notas por Carlos García Gual, M<sup>a</sup> D. Lara Nava, J.A. López Férez, B. Cabellos Álvarez, editorial Gredos, Madrid, 1990.
- HOMERO, *Ilíada*, Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 2005.
- HORACIO, *Epístolas*, edición bilingüe de Horacio Silvestre, Ediciones Cátedra, Madrid, 2003.
- ISÓCRATES, “Sobre un asunto bancario” (XVII) en *Discursos I*, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida, Gredos, Madrid, 1979.
- , “Recurso contra Calímaco” (XVIII), en *Discursos I*, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida, Gredos, Madrid, 1979.
- JACCARD, Roland, *El exilio interior. La civilización esquizoide*, Editorial Materiales, Barcelona, 1978.
- JENOFONTE, *Hierón*, texto, traducción y notas de Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971.
- KAËS, René, “Introducción: el sujeto de la herencia”, en René KAËS, Haydée FAIMBERG, Micheline ENRIQUEZ, Jean-José BARANES, *Trasmisión de la vida psíquica entre generaciones*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996.
- KANT, Immanuel, “En torno al tópico: «Tal vez sea correcto en teoría, pero no sirve para práctica», trad. de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2010.
- , *Crítica del discernimiento*, versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Alianza Editorial, Madrid, 2012.
- KERÉNYI, Karl, *Eleusis. La imagen arquetípica de la madre y la hija*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Ediciones Siruela, 2004.

- KLEIN, Melanie, “Notas sobre algunos mecanismos esquizoides” (1946), en *Envidia y gratitud y otros trabajos*, vol.3, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, 1988.
- , “Sobre la teoría de la ansiedad y la culpa” (1948), en *Envidia y gratitud y otros trabajos*, vol.3, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, 1988.
- , “Sobre los criterios para la terminación de un psicoanálisis” (1950), en *Envidia y gratitud y otros trabajos*, vol.3, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, 1988.
- , “Los orígenes de la transferencia” (1952), en *Envidia y gratitud y otros trabajos*, vol.3, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, 1988.
- , “Sobre la identificación” (1955), en *Envidia y gratitud y otros trabajos*, vol.3, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, 1988.
- , “Algunas reflexiones sobre *La Orestíada*” (1963), en *Envidia y gratitud y otros trabajos*, vol.3, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, 1988.
- , “Sobre el sentimiento de soledad” (1963), en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas. Vol. 3*, Paidós, Barcelona, 1988.
- KOYRÉ, Alexandre, “El pensamiento moderno”, en *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1990.
- LA BOÉTIE, Étienne de, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. de Pedro Lomba, Editorial Trotta, Madrid, 2014.
- LAFUENTE FLORES, Víctor Hugo de, “Capítulo III. Libre albedrío y toma de decisiones”, en Magda GIORDANO, Roberto E. MERCADILLO y José Luís DÍAZ GÓMEZ (coord.), *Cerebro, subjetividad y libre albedrío. Discusiones interdisciplinares sobre neuroética*, Editorial Herder, UNAM, Ciudad de México, 2016.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, “El silencio y la palabra del médico”: *Medicina e Historia*, n.º 3 (mayo, 1964), pp. 3-14.
- , “El estar sano en el curso de la historia”, en *Serta philologica : F. Lázaro Carreter : natalem diem sexagesimum celebranti dicata. Vol. 2: Estudios de literatura y crítica textual*, Catedra, Madrid, 1983, pp.285-291.
- , *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Editorial Antrophos, Barcelona, 1987.
- LAING, R.D., *El yo dividido. Un estudio sobre la salud y la enfermedad*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., Madrid, 1974.
- LASO, Esteban, “Anamnesis, catarsis, anagnórisis: una miniteoría filosófica del cambio terapéutico”: *Redes. Revista de psicoterapia relacional en intervención social*, n.º 17 (diciembre de 2006), pp. 9-30.
- LASSWELL, Harold D., *Psicopatología y política*, trad. del Dr. Gregorio Aráoz, Paidós, Buenos Aires, 1963.

- LEFORT, Claude, “El nombre de Uno”, trad. de Esteban Molina González, en Étienne de LA BOÉTIE, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, traducción de Pedro Lomba, Editorial Trotta-Liberty Fund, Madrid, 2014.
- LÉVINAS, Emmanuel, “La significación y el sentido” en *Humanismo del otro hombre*, trad. de Daniel Enrique Guillot, Siglo Veintiuno Editores, México, 1974.
- , “Sin identidad”, en *Humanismo del otro hombre*, trad. de Daniel Enrique Guillot, Siglo Veintiuno Editores, México, 1974.
- , “Judaísmo y tiempo presente”, en *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, trad. de Juan Haidar, Caparros Editores, Madrid, 2004.
- , “Heidegger, Gagarin y nosotros”, en *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, trad. de Juan Haidar, Caparros Editores, Madrid, 2004.
- LUCRECIO, *La naturaleza*, presentación y traducción de Francisco Socas, Gredos, Madrid, 2010.
- LURI, Gregorio, *Erotismo y prudencia. Biografía intelectual de Leo Strauss*, Encuentro, Madrid, 2012.
- LORAUX, Nicole, *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, trad. de Diego Tatián, el cuenco de plata, Buenos Aires, 2007.
- , *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, trad. de Ana Iriarte, Akal, Madrid, 2008.
- , *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, trad. de Sara Vassallo, Katz, Buenos Aires, Madrid, 2008.
- LOZA, Jorge, “Sobre el árbitro en la teoría política”: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol.14 (diciembre de 2014), pp. 13-33.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad., introducciones y notas de Ana María Arancón, Alianza Editorial, Madrid, 2015.
- MARCUSE, Herbert, *Eros y civilización. Una investigación filosófica acerca de Freud*, prólogo de Álvaro Pombo y trad. de Juan García Ponce, Ariel, Barcelona, 2010.
- , *El hombre unidimensional*, prólogo y trad. de Antonio Elorza, Austral, Madrid, 2016.
- MATEO HIDALGO, Javier “La construcción fragmentaria como método de creación en la historia del arte”: *ANLAV. Revista de investigación en artes visuales*, n.º 3 (2018), pp. 9-23.
- , *El fragmento como referencia de la modernidad en los procesos de creación de la vanguardia artística española (1906-1936)*, tesis doctoral dirigida por Tonia Requejo Grado, Facultad de Bellas Artes, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2018.

- MARSH, David, y STOKER, Gerry (eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- MENANDRO, “El arbitraje”, en *Comedias*, introducciones, traducciones y notas por Pedro Bádenas de la Peña, Gredos, Madrid, 1986.
- MILGRAM, Stanley, *Obediencia a la autoridad. El experimento de Milgram*, trad. de Javier Goitia, Capitán Swing, Madrid, 2016.
- MEAD, George H., “La génesis del self y el control social” trad. de Ignacio Sánchez de Yncera: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. ° 55 (1991).
- MONDOLFO, Rodolfo, *El pensamiento Antiguo. Historia de la filosofía greco-romana, vol.1. Desde los orígenes hasta Platón*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1980.
- MOYA, Carlos *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, Cátedra, Madrid, 2017.
- MONTAIGNE, Miguel de, “Correspondencia de Montaigne”, en *Ensayos. Seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día*, II, trad. de Constantino Román y Salamero, nueva edición revisada, corregida y prologada por Ricardo Saenz Hayes, Aguilar, Madrid, Buenos Aires, México, 1962.
- , “Lettres” en *Ouvres Completes*, Textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat, introduction et notes par Maurice Rat, Éditions Gallimard, Bruges, 1962.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo*, trad. y notas de Germán Cano, Gredos, RBA, Madrid, 2014.
- OBER, Josiah, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton University Press, Princeton, 1998.
- OLIEVENSTEIN, Claude, *El yo paranoico. De la sospecha al delirio*, trad. de Olga Gracia Aguirre, Paidós, Barcelona, 1993.
- O’ REILLY-KNAPP, Marye, “Entre dos mundos: El self encapsulado”: *Revista de Psicoterapia*, vol. 27, n. ° 105 (Noviembre 2016), pp.3-19.
- ORTEGA Y GASSET, José, “ejemplaridad y docilidad”, en *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, prólogo de Federico Trillo-Figueroa, Austral, Madrid, 2012.
- PLATÓN, *El político*, introducción, texto crítico, traducción y notas de Antonio González Laso, Instituto de Estudio Políticos, Madrid, 1955.
- , “Carta VII”, en *Las cartas*, edición bilingüe y prologo por Margarita Toranzo y revisado por José Manuel Pabón y Suárez de Urbina, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.
- , “Minos o sobre la ley”, trad. de Juan Zaragoza, en *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*, traducciones, introducciones y notas por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Gredos, Madrid, 1992.



- , “Fedro”, trad. y notas de Emilio Lledó, en *Diálogos*, prólogo por Carlos García Gual y estudio introductorio por Antonio Alegre Gorri, Gredos, RBA, Madrid, 2010.
- , “Banquete”, trad. de Marcos Martínez, en *Diálogos*, Gredos, RBA, Madrid, 2010.
- , “Menón”, trad. y notas de Francisco José Olivieri, en *Diálogos*, Gredos, RBA, Madrid, 2010.
- , “Apología de Sócrates”, trad. y notas de Julio Calonge, en Platón, *Diálogos*, Gredos, RBA, 2010, Madrid.
- , “Critón”, traducción y notas de Julio Calonge, en *Diálogos*, Gredos, RBA, Madrid, 2010.
- , “Gorgias” trad. y notas de Julio Calonge, en *Diálogos*, Gredos, RBA, Madrid, 2010.
- , “Eutifron”, trad. y notas de Julio Calonge, en *Diálogos*, Gredos, RBA, Madrid, 2010.
- , “Fedón”, trad. y notas de Carlos García Gual, en *Diálogos*, Gredos, RBA, Madrid, 2010.
- , “Cármides”, trad. y notas de Emilio Lledó, en *Diálogos*, Gredos, RBA, Madrid, 2010.
- , *Las leyes*, introducción, traducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- , *La república*, traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Alianza Editorial, Madrid, 2015.
- PEZZOLI, Federica, “Frontera y límite en los textos griegos”, en Marcos ALVIZ FERNÁNDEZ y David HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (ed.) *De ὄρος a limes: el concepto de frontera en el mundo antiguo y su recepción*, Escolar y Mayo editores, Madrid, 2017.
- PLUTARCO, “Teseo”, en *Vidas paralelas I. Teseo-Rómulo; Licurgo-Numa*, Introducción general, traducción y notas por Aurelio Pérez Jiménez, Gredos, Madrid, 1985.
- , “Licurgo”, en *Vidas paralelas I, Teseo-Rómulo; Licurgo-Numa*, introducción general, traducción y notas por Aurelio, Pérez Jiménez, Gredos, Madrid, 1985.
- PSEUDO JENOFONTE, *La república de los atenienses*, introducción de Manuel Cardenal de Iracheta, texto, traducción y notas de Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971
- PRICE, Jonathan J., *Thucydides an Internal War*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- RAMÍREZ, José Luís, “Tópica de la responsabilidad. Reivindicación de la retórica para la ciudadanía moderna”: *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, vol. 8, n. ° 21, (abril -junio, 2003), pp. 101-115.

- , “La Retórica, fundamento de la ciudadanía y de la formación escolar en la sociedad moderna”: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol. 8 (diciembre, 2008), pp.11-38.
- RAMÓN Y CAJAL, Santiago, *Charlas de café*, Espasa-Calpe, Madrid, 1941.
- RANK, Otto *El trauma del nacimiento*, versión castellana de H. F. de Saltzmann Editorial Paidós, Buenos Aires, 1961.
- REVILLA, Carmen, “Nota a pie de página 4”, en *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, presentación y traducción de Carmen Revilla Guzmán, Editorial Trotta, Madrid, 2015.
- RODRÍGUEZ PIEDRABUENA, José Antonio, *La mente de los creadores. Un estudio de los procesos creativos desde la neurociencia y la psicología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- , “Sobre el poder y la creatividad”: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol. 15 (diciembre de 2015), pp.181-203.
- RINELLA, Michael A., *Pharmakon. Plato, Drug Culture and identity in Ancient Athens*, Lexington Books, Plymouth, 2010.
- ROIZ, Javier, *El experimento moderno. Política y psicología al final del siglo XX*, Editorial Trotta, Madrid, 1992.
- , *El gen democrático*, Editorial Trotta, Madrid, 1996.
- , *La recuperación del buen juicio. Teoría Política en el siglo veinte*, Editorial Foro Interno, Madrid, 2003.
- , *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008.
- , *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013.
- , “De la sociedad vigilante a la sociedad gansteril”: *Foro Interno. Anuario de Teoría política*, vol. 15 (diciembre de 2015), pp.11-38.
- , *Teoría en ingeniería de la vida pública*, Centro de Investigaciones y Docencia económicas, Documento de trabajo, número 296, 2016.
- , “Desde la frontera: ocupaciones y apropiaciones” [Editorial] en: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol. 16 (2016), pp. 11-15.
- , “Identidad endógena” [editorial]: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol.18 (diciembre de 2018), pp.1-6.
- ROGOW, Arnold A., “Psiquiatría y ciencia política: algunas reflexiones y orientaciones”, en Seymour M. LIPSET (coord.), *Política y ciencias sociales*, trad. de Marta Cerezales, Guadiana de Publicaciones, Madrid, 1971.
- ROSS, W.D., *Aristóteles*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1981.

- SACHER-MASOCH, Leopold von, *La Venus de las pieles*, trad. de C. Bernaldo de Quirós, introducción al masoquismo de Carlos Castilla del Pino, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- , *El amor de Platón*, trad. de José Amícola, el cuenco de plata, Buenos Aires, 2004.
- SALAMONE, María Antonietta, “Hipótesis sobre el origen etimológico de la palabra *dikē*: la analogía del horizonte”: *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, vol. 46 (2013), pp. 307-327.
- SCHMITT, Carl, “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, en *El concepto de lo político. Texto de 1932 con prólogo y tres corolarios*, trad. de Rafael Agapito, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- SERVET, Miguel “[92] Libro tercero. Sobre la trinidad divina. Que explica la prefiguración de la persona de Cristo en la palabra, la visión de Dios y la hipóstasis del verbo”, en *Obras Completas V. Restitución del Cristianismo, 1*, edición, introducción y notas de Ángel Alcalá, Larumbe, Zaragoza, 2006.
- SOARES, Lucas, *Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*, Biblos, Buenos Aires, 2002.
- SÓFOCLES, “Antígona”, en *Tragedias*, introducciones y versión rítmica de Manuel Fernández Galiano, Austral, Madrid, 2011.
- SOLÓN, “Elegías”, en *Líricos griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a.C.)*, vol. 1, trad. de Francisco Rodríguez Adrados, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990
- , “Yambos”, en *Líricos griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a.C.)*, vol. 1, trad. de Francisco Rodríguez Adrados, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990.
- , “Tetrámetros”, en *Líricos griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a.C.)*, vol. 1, trad. de Francisco Rodríguez Adrados, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990.
- STEINER, George, *La muerte de la tragedia*, trad. de Enrique Luis Revol, Azul Editorial, Barcelona, 2001.
- , “Los «logócratas»: De Maistre, Heidegger y Bountang”, en *Los logócratas*, trad. de María Condor, Ediciones Siruela, Madrid, 2006.
- SCHOLEM, Gershom, “Revelación y tradición, categorías religiosas del judaísmo”, en *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, trad. de José Luis Barbero, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

- , “Creación de la nada y autolimitación de Dios”, en *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, trad. de José Luis Barbero, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- , “Algunas consideraciones sobre teología judía en este tiempo”, en *«Hay un misterio en el mundo». Tradición y secularización. Una Conferencia y un diálogo*. Editorial Trotta, Madrid, 2006.
- , *Lenguajes y cábala*, Editorial Siruela, Madrid, 2006.
- , *La cábala y su simbolismo*, traducción de José Antonio Pardo, Siglo Veintiuno Editores, Tres Cantos (Madrid), 2009.
- STRAUSS, Leo, y SCHOLEM, Gershom, *Correspondencia 1933 – 1973*, introducción, traducción y notas de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2009.
- STRAUSS, Leo “The mutual influence of theology and philosophy”: *The independent Journal of philosophy*, vol. III (1979), pp. 111-118.
- , “Platón [427-347 a. C.]”, en Leo STRAUSS y Joseph CROPSEY, *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996.
- , “Jerusalén y Atenas. Varias reflexiones preliminares” en: *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. de Antonio Lastra, Alfons el Magnanim – IVEI, Valencia, 1996.
- , *Sobre la tiranía*, presentación y traducción de Leonardo Rodríguez Duplá, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005.
- , “De nuevo sobre el Hieron de Jenofonte”, en Leo STRAUSS, *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojeve*, presentación y traducción de Leonardo Rodríguez Duplá, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005.
- , “Una introducción al existencialismo de Heidegger”, en *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Selección de ensayos y conferencias e introducción de Thomas L. Pangle, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2007.
- , “El problema de Sócrates: cinco conferencias”, en *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Selección de ensayos y conferencias e introducción de Thomas L. Pangle, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2007.
- , “Progreso o retorno”, en *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Selección de ensayos y conferencias e introducción de Thomas L. Pangle, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2007.
- , “Sobre el *Eutifrón*”, en *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Selección de ensayos y conferencias e introducción de Thomas L. Pangle, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2007.

- , “Ciencia social y humanismo” en *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Selección de ensayos y conferencias e introducción de Thomas L. Pangle, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2007.
- , “Sobre la filosofía política clásica”, en *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Selección de ensayos y conferencias e introducción de Thomas L. Pangle, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2007.
- , “Sobre el *Minos*”, en *Liberalismo antiguo y moderno*, trad. por Leonel Livchits, Katz, Madrid, 2007.
- , *Derecho natural e historia*, Prometeo, Buenos Aires, 2014.
- , *¿Qué es la filosofía política? y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- SMITH, Steven B., *Reading Leo Strauss: politics, philosophy, Judaism*, University Chicago Press, Chicago and London, 2006.
- SOCAS, Francisco, “Introducción” en LUCRECIO, *La naturaleza*, presentación y traducción de Francisco Socas, Gredos, Madrid, 2010.
- TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la Baja Edad Media*, Alianza, Madrid, 1992.
- TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, introducción con nuevos «addenda», traducción revisada y notas por Francisco Rodríguez Adrados, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.
- VALDÉS GUÍA, Miriam, *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s.VI a.C.* Anejos de ILU. Revista de Ciencias de las Religiones, Madrid, 2008.
- , *La formación de Atenas. Gestación, nacimiento y desarrollo de una polis (1200/1100-600 a. C.)*, Libros Pórtico, Zaragoza, 2012.
- VÁZQUEZ MARTÍNEZ, Silvina, *Identidad y Reconocimiento. Un estudio sobre los espacios públicos internos de la política*, tesis doctoral dirigida por Josep Maria Esquirol i calaf, Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona, 2017.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mito y religión en la Grecia antigua*, trad. de Salvador María del Carril, Ariel, Barcelona, 1991.
- , *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 1998.
- VICO, Giambattista, *Ciencia nueva*, introducción, traducción y notas de Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995, L.2, II, (401), p.195.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, *Res. Pública. Los fundamentos normativos de la política*, Ediciones Akal, Madrid, 1999.

- Rudolf VIRCHOW, “Scientific method and therapeutic standpoints”, en *Disease, Life and Man. Selected Essays*, translated and with introduction by Leland J. Ruther, Stanford University Press, Stanford, California, 1958.
- VOEGELIN, Eric y STRAUSS, Leo, *Eric Voegelin y Leo Strauss. Fe y filosofía. Correspondencia 1934 – 1964*, ed. y trad. de Antonio Lastra y Bernat Torres Morales, Trotta, Madrid, 2009.
- VOEGELIN, Eric, “The nature of the law” en *The Collective Works of Eric Voegelin, volumen 27, The nature of the law and related legal writings*, Robert Anthony PASCAL, James Lee BABIN and John William CORRINGTON (ed.), Louisiana State University Press, Baton Rouge, London, 1991.
- , *La nueva ciencia de la política*, Katz, Buenos Aires, 2006.
- , *Las religiones políticas*, Editorial Trotta, Madrid, 2014.
- WASSON, R. Gordon, HOFMANN, Albert, RUCK, Carl A. P, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, traducción de Felipe Garrido, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1980.
- WEIL, Simone “¿Estamos luchando por la justicia?”, en *Escritos de Londres y últimas cartas*, traducción y prólogo de Maite Larrauri, Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- , “Estudio para una declaración de la obligaciones respecto al ser humano”, en *Escritos de Londres y últimas cartas*, traducción y prólogo de Maite Larrauri, Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- , “Meditación sobre la obediencia y la libertad”, en *Escritos históricos y políticos*, Prólogo de Francisco Fernández Buey y trad. de Agustín López y María Tabuyo, Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- , *Echar raíces*, trad. de Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella, Editorial Trotta, Madrid, 2014.
- , *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, presentación y traducción de Carmen Revilla Guzmán, Editorial Trotta, Madrid, 2015.
- WINNICOTT, Donald W., “Ego Distortion in terms of True and False Self”, en *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, London, 1965.
- , “El pensar y la formación de símbolos”, en *Exploraciones psiconalíticas*, Clare WINNICOTT, Ray SHEPHERD, Madeline DAVIS (ed), Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 1991.
- , “Sobre las bases del self en el cuerpo”, en *Exploraciones psiconalíticas I*, editado por Clare WINNICOTT, Ray SHEPHERD y Madelaine DAVIS, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 1991.

- , “La defensa maniaca (1935)”, en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, trad. de Jordi Beltrán, Paidós, Barcelona, 1999.
- , “La psicosis y el cuidado de niños (1952)”, en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, trad. de Jordi Beltrán, Paidós, Barcelona, 1999.
- , “Objetos y fenómenos transicionales” (1951), en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 1999.
- , “El odio en la contratransferencia” (1947), en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, trad. de Jordi Beltrán, Paidós, Barcelona, 1999.

WILLIAM SMITH, LL.D. WAYTE, William, MARINDIN, G. E. , *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. Albemarle STREET, London. John Murray. 1890. Visto en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=D.diaetetae-cn&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0063> [ Última vez visitado 21/06/2018]

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, traducción y notas de Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines, Gredos, Madrid, 2009.

WOLIN, Sheldon S., “Max Weber. Legitimation, Method, and the Politics of Theory”: *Political Theory*, vol. 9, n. ° 3 (August, 1981), pp. 401-424.

——, “La teoría política como vocación”: *Foro Interno. Anuario de teoría política*, vol.11 (diciembre de 2011), pp. 193-234.

——, *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2012.

ZERILLI, Linda M.G., *A Democratic Theory of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 2016.

## FILMOGRAFÍA

ANTONIONI, Michelangelo (Dir.), *Blow Up*, Bridge Films, MGM, United Kingdom, 1966, 108 min.

ASHBY, Hal (Dir.), *Being There*, Warner Bros, United States, 1979, 130 min.

CONDON, Bill (Dir.), *Mr. Holmes*, See-Saw Films, Film Nation Entertainment, BBC Films, United Kingdom, 2015, 104 min.

# ÍNDICE ANALÍTICO

<i>A posteriori</i>	17, 19, 225
Abensour, Miguel	242, 242n, 305
Abstracción	57, 86, 141, 201, 243, 248, 275
Acrópolis	47, 109, 156
Actividad mental	174
Adrian Lara, Laura	1, 6, 9, 45n, 127n, 132n, 305
Agamenón	86, 87, 88, 308
<i>Aidos</i>	84
<i>Aisymnetes</i>	124, 161
<i>Aitia/aition</i>	71
<i>Akrasia</i>	212
Albiac, Gabriel,	247, 248n, 268, 268n, 305
Albo, José	35
Alceo	122
Alegre Gorri, Antonio	305, 316, 185n
<i>Aletheia</i>	75, 84, 226, 227
Alloa, Emmanuel	213, 214, 214n, 216, 216n, 305
Alma, almas	29, 42n, 72, 78, 83n, 92, 100, 101, 101n, 105, 105 n, 106, 107, 113, 114, 115, 116, 117n, 121, 122, 128, 129, 131, 134, 136, 137, 140, 143, 143n, 144, 145, 146, 146n, 145n, 146n, 160, 177, 194, 196, 201, 205, 206n, 212, 213n, 215, 215n, 226, 232, 262, 263, 266, 273, 275, 276, 278, 293.
Alonso Rocafort, Víctor	6, 6n, 9, 12n, 56n, 305
Amor	297, 298, 299
<i>Anamnesis</i>	226



Anaximandro de Mileto	82,82n,83
<i>Ándres</i>	172, 174
Angustia, angustiado	78, 142, 251, 252, 253,233,298
Antígona	88
Antigüedad	3,11,36,37,69,82,93,99,108,110,119,126, 165, 188n, 221,228,243,260,263,
Antístrofa	149, 201n
Antonioni, Michelangelo	53, 53n, 322
Apariencia de autoridad	255
<i>Apeiron</i>	84
<i>Aporreton</i>	128
Aquis	290
Aramayo, Roberto R.	10,10n,305
Arbitraje	3,6,7,9,10,11,13,14,17,52,56,61,67,70,72,75,76,79,84,97,101,118, 123, 124,156,158,172,210,211,215,225,233,247,252,302
Arbitrio	7,9,10,164,235,288.
Árbitro	11
<i>Archai</i>	84
<i>Arché</i>	137, 137n, 138
Archivo, archivos	68,70,81,83,84, 84n, 85,86,130,137, 137n, 159,172,209,292,303
Arendt, Hannah	5, 5n, 8,9, 9n, 13, 13n, 18,63,64, 64n, 163, 163n, 164,165,175, 194, 194n, 197, 198n, 238, 238n 249,255, 255n, 256, 275, 277, 277n
Areópago	89, 173
Aristón de Quios	68,69, 83n
Aristóteles	71, 72, 82 n, 99, 109, 118, 163, 194, 194n, 195n, 197, 198, 199n, 200n, 200, 201, 201n, 204, 205, 205n, 206, 206n, 207n, 208, 209, 209n, 210, 211, 211n, 212, 212n, 213, 213n, 214, 214n, 215, 215n, 216, 217n, 218, 218n, 219, 222,229,306
Arquitectura pública	17, 47,52, 60, 69,223,271,275

Arrau, Claudio	5, 306
Arrepentimiento	25, 28, 31
<i>Arreton</i>	128
<i>Asebeia</i>	185, 186
Asimilación	105, 279, 281,
<i>Asty</i>	156
Ateicidad,atea,	41, 42,44, 45n
Atenas	31, 37, 77, 101, 113, 128, 157, 173, 185, 186, 206, 211, 259, 260, 262,
Ateniense	37, 115, 123, 124, 138, 156, 157, 157n, 160, 161n, 162, 162n, 171, 171n, 172n, 173, 173n, 175, 186, 221n, 229, 260, 261, 261n, 263, 263n, 264, 265, 316, 320
<i>Auctoritas</i>	237, 243, 270, 272
Autoctonía	121, 151, 158, 159, 162, 168, 171, 173, 175
Autoctonia ateniense	161n, 162, 162n, 171n, 172n, 173n, 320
Autolimitación	65
Autónomo, autónomos, autonomía	61, 95, 102, 109, 161, 169, 170, 249, 263, 270,
Autoridad real	247
Autoridad transicional	271, 300
Autoridad vaciada	247, 255, 296
Autoridad, autoridades,	3, 11, 27, 37, 38, 65, 76, 77, 96, 151, 159, 195, 213, 218,233,234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 254, 255, 261, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 278, 279, 280, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 296, 297, 300, 304
Bacantes	149, 150, 150n, 151, 151n, 152, 161
Bacherlard, Gaston,	147, 147n, 306
Beiner, Ronald	7, 7n, 306
Benjamin, Walter	26, 26n, 306
Biblia	35, 36, 39, 47, 65, 191, 192

Biblia de Jerusalén	37n, 307
<i>Bios politikos</i>	196
<i>Bios theoretikos</i>	51, 119, 228
Bioy Casares, Adolfo	140, 140n, 307
<i>Blow Up</i>	50, 53, 53n, 322
<i>Boedromion</i>	172
Buen Juicio	6,8,9,11,38,145,219
Cadmo	152
Carilao	267
<i>Caritaker Self</i>	130, 294, 297
Catársis,	102
Cavarero, Adriana	109,110n,197,198n,307
Céleo	129n, 150
Cicerón, Marco Tulio	227, 228, 228n, 258n 266, 266n, 307,266n,258n,
Ciencia psicoanalítica	14, 296
Ciencias del espíritu	221
Ciro	63
Clinias	156
Clitemnestra	87, 88
Cnossos	156
Co-autoría	269, 270, 271
Coéforas	87
Colli, Giorgio	92, 92n, 144n, 307
Colonia (Ciudad)	42
Comunidad	15, 18, 27, 30, 53, 58, 73, 91, 93, 109, 115, 116, 117, 118, 123, 135, 138, 152, 158, 170, 183, 184, 188, 204, 207, 211, 211n, 223, 225, 230, 238, 269, 270, 270n, 272, 285, 286, 287, 297
Condon, Bill	53, 53n, 322

Consejo nocturno	146
Conserva cultural	27, 280, 303
Conservadurismo, conservador, conservadora	22, 27, 81, 225, 287
Contemplación, contemplar	15, 50, 62, 78n, 114, 121, 135, 141, 143, 194, 286
Contingencia	51, 58, 66, 74, 135, 178, 190, 192, 204, 208, 211, 217
Contradicción	16, 20, 41, 82, 120, 163, 179, 195, 202, 203, 233, 276
Contrato originario	223, 224, 225, 226
Co-propiedad,	269
Corcira	116
Corifeo	87
Coro	88, 119, 119n, 126, 128, 131, 148, 149, 150, 151
Coro mudo	126, 128, 131
Cortázar, Julio	49, 50, 50n, 51, 52, 60n, 307
Cosmos	68, 69, 70, 77, 85, 86, 89
Costumbre	80, 83n, 146n, 201 n, 205 258, 258n, 259, 265, 266
<i>Coup</i>	17, 18, 19, 21, 125n, 225, 226
<i>Coup d'État</i>	17, 19, 21, 225, 226
Creatividad	11, 21, 91, 92, 230, 246, 270, 280, 301
Creta	156, 265
Critón	185, 188, 316
Cronos	159, 170, 171, 172, 173, 174
Cuidados paliativos	181, 181n,
Culpa, culpabilidad	33, 34, 70, 71, 82, 82n, 84, 85, 88, 89, 105 n, 111, 134, 143, 251, 261
<i>Dasein</i>	40, 43

David (Rey),	289, 290, 291
Decatectización	247
Defensa manianca	78n, 79, 206, 322
<i>Deiknumena</i>	128
<i>Delfos</i>	265
Deméter	88, 129, 129n, 133, 136, 146, 149, 150, 156, 172, 307
Democracia, democrático	6, 10, 11, 12, 61, 62, 63, 129, 181, 182, 197, 222, 234, 235, 236, 238, 243, 254, 261, 263, 267, 301
Demofoonte	136
<i>Demón</i>	153
<i>Demos</i>	161, 238
Dennett, Daniel C,	163n, 166, 309
Derecho	9, 10n, 23n, 75n, 84n, 237, 275, 276, 277, 278, 280, 295, 297
Derecho natural	22n, 23n, 24, 25, 25n, 30, 31, 25, 35, 35n, 38, 38n, 73n, 187n, 224, 226, 227, 227n, 278, 320
Derechos	23, 81, 235, 239, 250, 257, 260, 262n, 263, 274, 277, 278, 286
Derrida, Jacques,	19, 19n, 20, 20n, 61, 84n, 107n, 108n, 110n, 111n, 112, 112n, 113, 113n, 114, 137n, 237, 327n, 238, 307
Desgobierno	11, 26, 160, 212, 261, 264
Desocultar	55
<i>Destruktion</i>	21, 39, 61
Desvalimiento	49, 168, 169, 171, 175, 235, 270, 274
Determinismo	162, 170, 209, 210, 224, 304
Deuteronomio	48, 48n, 288, 288n
Devoción	272, 291
<i>Dia</i>	123, 124
<i>Díaita</i>	73, 90, 97
Dialéctica	5, 8, , 12, 13, 29, 38, 44, 50, 53, 68, 69, 70, 82, 83n, 88, 96, 99, 101, 106, 112, 114, 116, 125, 137, 138, 141, 149, 176, 178, 181,

	193, 200, 200n, 201, 201n 202, 203, 211, 231, 292, 295, 302
<i>Diálisis</i>	117, 118, 122, 123
<i>Dianoética</i>	204, 205
<i>Diatetés</i>	124
<i>Diatithenai</i>	96
Digesto de Justiniano	38, 38n, 307
<i>Dike</i>	80, 81, 83, 83n, 84, 86, 87, 118, 206, 210, 211
Diogenes Laercio	69, 69n, 259
Dionisas urbanas	173
Dionisiadas	126
Dionisio, Dioniso, Dionisos	130n, 149, 150, 151, 152, 161
Dios, dioses, diosa	29, 44n, 83n, 76n, 112n, 125, 126, 132, 133, 135, 136, 141, 143, 144, 149, 150, 151, 152, 160, 161, 170, 171, 173, 172, 174, 175, 182, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 207, 216, 224, 234, 255, 285, 284, 286, 287 288, 290, 291, 293, 303,
Discernimiento	10, 10n, 121, 190, 212n, 312
<i>Disnomía</i>	117
Displacer	223, 296, 296n, 297
Divinidad	30, 55, 88, 98, 115, 135, 149, 158, 159, 160, 166, 167, 171, 180, 190, 212, 265, 286
Dogmatismo	23, 254
Dogmatismo inverso	254
Dominación	197, 222, 222n, 226, 236, 262n
Dorado Romero, Juan	28n, 146n, 308
<i>Drômena</i>	128
Dunaiew, Wanda de (Venús de las pieles)	292, 293, 294, 295, 296, 297, 298
Eckstein, Harry	125, 126n, 308

Éforos	70, 267
Eichmann	9, 9n, 249, 306
<i>Ekstasis</i>	117, 118, 121, 125, 143, 187
Electra	87
Eleusis	88, 126, 128, 129, 131, 134, 135, 136, 147, 148, 149, 150, 153, 160, 161, 161n, 162, 172, 187, 213, 321
<i>Eleutheria</i>	163, 171
Empoderamiento	10, 235, 239, 250, 260, 275
<i>Empowered self</i>	235
<i>Endless imitation</i>	283
Endógeno	13, 122, 209, 210, 223, 254, 261, 271
Eneas	303
Enfermedad	92, 93, 96, 98, 103, 115, 116, 117n, 121, 122, 138, 148, 173, 183, 298, 303
Enfermedad sagrada	98, 312
Ensimismamiento del Uno	255, 266
Ensoñación	147, 149, 213, 306
Enteógeno	132, 133, 133n
Epicuro	33, 33n, 34, 34n, 308
<i>Epodé</i>	104, 105, 106, 174
Epopiteia, Gran Visión	129, 135, 136, 143
Equidad	208, 211, 212, 213, 217, 219
Era Moderna	41, 259, 273
Eratóstenes de Cirene,	162, 162n, 308
Eriktionio/Erecteo	162, 171, 172
Erinias/Euménides	86, 87, 88, 89, 172, 173, 308
Eros	42n, 152, 153, 222, 295n, 299, 314

Escenarios	6, 13, 21, 28, 37, 48, 49, 58, 74, 82, 93, 106, 116, 126, 175, 187, 209, 235, 239, 282, 289
Esclavitud	29, 163, 268, 278, 296
Escohotado, Antonio,	111, 111n, 115, 115n, 182, 182n, 183, 308
Escotomas	93
Escritura interior	113, 114
Esopo	34
Espacios	3, 7, 9, 15, 26, 57n, 60, 65, 81, 111, 146, 158, 198, 205, 222, 224, 262n, 269, 291, 304,
Espacios públicos	7, 9, 15, 26, 60, 65, 81, 111, 158, 198, 205, 222, 291
Espacios públicos internos	15, 60, 81, 198, 262n, 320,
Esparta, espartana	70, 256, 257, 259, 260, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271
Espontaneidad	57, 129, 224, 233, 288
Esquilo	86, 87, 87n, 88, 308
Esquizoide, esquizoides, esquizoidismo	10, 13, 70, 60, 88, 89, 123, 140, 148, 254, 304, 312, 313
Estado	5,7, 11, 46, 53, 61, 64, 66, 68, 102, 120n, 125n, 138n, 198, 225, 229, 239, 263, 275, 291, 292, 301, 302, 303, 311, 317
Estado Universal	61
Estados Unidos	17, 24, 64
Estásimo	119, 120
Esterilidad	130, 153, 181, 285
Estobeo	68n, 258n
Estoicos antiguos	68n, 69n, 258n, 259n, 307
Ética	7, 7n, 10, 22, 23, 23n, 37, 45, 50n, 51, 58, 60, 61, 72, 203, 204, 205, 205n, 207n, 218, 219, 264, 306
Ética dialectizada	51
Ética religiosa	45



<i>Eukrasía</i>	97, 106, 107
<i>Eukrasía somática</i>	106-107
Eurípides	150, 150n, 151, 152n, 153, 308
Euriponte	264
Eutifrón	185, 189, 189n, 190, 190n, 191, 193n, 319
Exilio	13, 63, 64, 90, 151, 152, 187, 260, 265, 290, 312
Exilio interior	13, 90, 312
Existencialismo	46, 65n, 229n, 319
Falsa autonomía	263
Falsa autoridad	247
Falso coro mudo	128, 131
Fantasia	6, 13, 28, 29, 43, 49, 131, 143, 148, 174, 191, 192, 214, 225, 226, 231, 235, 245, 248, 254, 256, 263, 269, 299, 304
Fantasia de omnipotencia, Fantasías de omnipotencia	6, 28, 28n, 43, 49, 173n, 146n, 235, 269, 308
Farmacó, farmacós	152, 182, 183, 184, 187
Fármaco, fármacos, farmakós	68, 92, 96, 98, 99, 104, 106, 107, 108, 108n, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 117n, 118, 122, 124, 125, 126, 132, 134, 138, 143, 151, 152, 155, 162, 178, 181, 182, 183, 184, 186, 187
<i>Farmakeia</i>	98
Faur, José,	308, 37n
Fedro	99, 112, 112n, 113n, 114, 114n, 141n, 143m, 154n, 316
Felicidad	33, 114, 204, 207, 211, 268, 298
Fenómeno transicional	246, 247
Fernández Galiano, Manuel,	137n, 138n, 146n, 157n, 308
Ferrater Mora, José	107, 108n, 308
Fertilidad	32, 129, 130, 135, 146, 153, 156, 172

Filogenético, filogenéticos	17, 223
Filosofía	7n, 9, 15, 16, 22, 22n, 23, 23n, 25, 32, 36, 37n, 39, 40, 41, 42, 42n, 43, 44, 44n, 45n, 46, 49, 49n, 50, 60, 61, 72, 75, 78n, 80, 84, 88, 93, 99, 99n, 109, 125, 156, 165, 170, 174, 175, 187, 192, 193, 200, 206, 206n, 218, 231, 248, 265, 267, 293, 295, 303, 306, 307, 308, 310, 311, 315, 319, 320
Filosofía alemana	22, 25
Fortuna	32, 33, 87, 112, 167, 180, 204, 207, 212, 236, 285, 288
Fotógrafo artista	48, 49, 53, 58
Foucault, Michel	97n, 99, 99n, 309
Fragmento, fragmentos	44, 45, 45n, 68, 69n, 79, 193, 206,
Frankl, Viktor E	94n, 309
Frede, Michael,	71n, 309
Freud, Sigmund, freudiano	20n, 84n, 123, 220n, 222, 222n, 223, 223n, 224, 225n, 247, 249, 251n, 252, 252n, 284, 295, 295n, 296, 296n, 297, 297n, 298n, 307, 309, 314,
Frontera	12n, 111, 121, 122, 151, 157, 158, 158n, 159, 161, 162n, 185, 188, 190, 207, 208, 233n, 236, 287, 311, 316,
Fuero interno	93, 119, 227
Fundación	6, 81, 125, 137, 141, 141n, 156, 157, 159, 162, 165, 166, 170, 171, 182, 259, 272, 285, 296, 304
Fusco, Marco Aristio	31
García López, José	129, 129n, 310
Gat	290
Gauchet, Marcel	42, 42n, 305
Gea	162, 171, 172, 173,
Genesias	171
Genet, Jean	220n, 253, 254, 285, 310
Gernet, Louis	75, 75n, 76, 77, 84, 84n, 310

Gerontes	267
Gillespi, Michael,	23, 45, 46n, 50n, 311
Ginzo Fernández, Arsenio	45n, 311,
Gobierno	6,7,11,12,13,,26, 27, 47, 68, 70, 81, 97n, 99, 99n, 106, 108, 109, 110, 114, 120, 127n, 132n, 136n, 139n, 137, 138, 142, 154, 156, 159, 160, 170, 171, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 187, 189, 192, 193, 203, 205, 206, 209, 210, 212, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 234, 235, 236, 239, 242, 243, 247, 255, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 269, 273, 278, 279, 282, 285, 286, 287, 288, 289, 293, 298, 303, 305, 309,
Gobierno de nuestras vidas	109, 127n, 132n, 136n, 177, 305
Gobierno del self	6, 7, 13, 156, 223, 227, 269, 279, 282, 282
Gobierno falsamente autónomo	109
Gómez Robledo, Antonio,	188n, 311
Gorgias	99, 100, 100n, 101, 102n, 104, 316
Grassi, Ernesto,	82, 82n, 83n, 84, 84n, 135, 135n, 310
Grecia	68, 75, 75n, 76, 80, 92, 98, 112, 115, 116n, 124, 126, 128, 129n, 133, 133n, 134n, 139, 152n 159, 161, 165, 182, 231, 310
Grinberg, Rebeca	14, 15n, 310
Grinberg, León,	14, 15n, 310
Guerra civil	117, 118, 118n, 119, 122, 125, 207, 314,
Guerra del Peloponeso	116, 116n, 123, 124n, 159n, 185n, 186, 187n, 264, 320,
Guerra Interna	89, 117, 125, 125n, 126, 181
Habitar	60
Hades	75, 88, 101, 129n, 134, 136, 144, 146, 149, 188, 226
Hammar, Björn,	1, 7, 7n, 61n, 65, 66n, 311
Hayes, Christine,	35, 35n, 212n, 311

Hefesto	77, 78, 79, 80, 161, 162, 162n, 311
Heidegger, Martin,	21, 21n, 22, 22n, 23n, 24, 24n, 39, 39n, 41, 41n, 42, 42n, 43, 43n, 44, 44n, 45, 45n, 46, 47, 49, 50, 50n, 52, 54, 54n, 55, 55n, 56, 56n, 59, 59n, 60, 60n, 61, 65n, 82, 83n, 84n, 203, 140, 221, 229, 234, 235, 310, 311, 314, 318,
Hemmings, David,	53
Herencia	18n, 223, 225, 226, 265, 278
Hermi	185, 186
Hermes	122, 185, 186, 187
Hernández de la Fuente, David,	158n, 161, 162n, 311
Herrera Robles, Luis Alfonso,	181n, 311
Hesíodo,	76, 76n, 171n, 172, 172n, 173n, 311
Heterogeneidad	195, 196
<i>Hieron</i> (santuario)	115, 156, 160
Hieron (tirano)	221n, 222, 228, 229, 231, 233, 243, 312
Hilb, Claudia	22n, 311
Himno a Deméter	129n, 307
Hiperteorización	57, 234
Hipócrates	92n, 98n, 312
Historia	8, 18, 18n, 19, 22n, 23, 24, 25n, 26n, 30, 31, 35, 35n, 38n, 39, 42n, 46n, 51, 52, 53, 55, 57, , 63n, 68, 69, 69n, 73n, 78n, 90n, 94, 95, 97, 98, 100, 108, 111n, 115, 116, 116n, 117, 118, 123, 124, 124n, 126, 128, 129, 135, 139, 142, 146, 159n, 182n, 185, 185n, 186, 186n, 187n, 209, 221, 225, 227, 241, 278, 285, 292, 293, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 319, 320
Historiador, historiadora, historiadores,	18, 19, 39, 118, 123, 128, 129, 161, 186, 241,
Historicismo	40
Hofmann, Albert	132n, 133n, 133, 321

Holmes, Sherlock	53, 53n, 322
Homero	77, 77n, 78, 80, 86, 144n, 233,
Horacio	31, 31n, 32, 33, 33, 34, 34n, 35,
Huella	19, 20, 25, 30, 53, 85, 124, 88
Humanismo	19n, 43n, 55n, 56n, 60n, 83n, 84n, 231, 310, 311, 314, 310
Hybris	84, 86, 87
Ian McKellen	53
Ideal, ideales,	12, 13, 140, 162, 164, 165, 179, 203, 249, 252, 254, 293, 294,
	296, 298, 299,
Idealismo	24, 101, 293, 294, 295,
Idealización, idealizado, idealizando	142, 169, 251, 253, 300
Identidad	7, 7n, 15n, 17, 29, 30n, 33, 64, 66, 77, 89, 90, 109, 115, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 137, 139, 140, 155, 155n, 157, 162, 169 170, 175, 175n, 176, 177, 178, 181n, 194, 196, 203, 209, 210, 212, 220, 221, 223, 228, 247n, 252, 254, 255n, 270n, 262, 280, 292, 296, 310, 317, 320
Identidad endógena	121, 123, 126, 155, 155n, 176, 181n, 196, 223, 223, 301n, 317
Identificación	235, 236, 237, 251, 252, 253, 254, 256, 294, 312
Identificación proyectiva	251, 252, 253, 254, 294
Idolatría	272, 274, 276, 278, 285, 289,
Ifigenia	87
Ilíada,	77, 77n, 144, 144n, 312
ilusión	224, 246, 257, 263
Imaginación	49, 49n, 58, 210, 213, 214, 215, 215n, 216, 232, 293,
Imitación	142, 169, 255n, 279n, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284
Immanuel Kant,	8n, 9, 10, 10n, 51, 52n, 306, 312
Imperio	7, 7n, 61n, 66, 66n, 311
Impotencia	48, 49, 51, 70, 136, 142, 168

Ingeniería	10, 47, 56n, 57, 57n, 160, 219, 265, 317
Ingeniero, ingenieros	54, 56, 57n, 58, 112, 112n, 194
Intérprete, interpretes	5, 47, 48, 49, 50, 52, 144, 269n
Intoxicación	114, 115, 121, 187
Introyección	224, 237, 270, 294
Isaías	37n,
Iscómaco	238
Isócrates	211, 211n, 312
Jaccard, Roland	90, 90n, 91, 91n, 312
Jenofonte	61n, 221, 221n, 228, 233, 234, 260, 265, 266, 269, 312, 316, 319,
Jerusalén	9, 24, 31, 35, 37, 37n, 188n, 249, 307, 319
Jesucristo	241, 311, 188n,
Jonios	80, 265
judaísmo	16, 16n, 29n, 30n, 48n, 57n, 59, 59n, 318, 319, 233n,
Juez	87, 118, 152, 211, 216, 217, 218, 219, 285, 288, 289
Juicio	3, 6, 7, 8, 10, 34, 52, 70, 71, 75, 76, 77, 80, 89, 101, 127, 145, 158, 184, 185, 187, 188, 216, 217, 218, 273, 302
Justicia	37, 46, 72, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 86, 87, 88, 89, 100, 101, 101n, 118, 124, 137, 138, 140, 142, 143, 173, 188, 189, 190, 191, 206, 211, 211n, 212, 212n, 213, 218, 221, 227, 261, 262, 275, 275n, 276, 284n, 321
Kaës, René,	17, 18, 18n, 312
kátharsis tes psychés	107
Kerényi, Karl,	128, 129, 129n, 312
Klein, Melanie	79, 79n, 87, 87n, 245n, 251, 251n, 252, 252n, 253, 253n, 257, 257n, 294, 300, 300n
Koyré, Alexandre	18, 18n, 19, 313
Kratos	81

Kusiemski, Severino de/ Gregorio	292, 293, 294, 295, 296, 298, 299
<i>Kykeon</i>	121, 132, 150, 186
La Boétie, Étienne	63n, 240, 241, 242, 243, 244, 244n, 247, 248, 249, 250, 256, 257, 257n, 258n, 259, 259n, 261, 266, 271, 272, 286, 313
Laberinto	3, 21, 248, 291, 304
Lacedemonia	257
Lafuente Flores, Víctor Hugo de,	224n, 313
Lain Entralgo, Pedro	94n, 95, 95n, 97, 97n, 98, 98n, 99, 104n, 105, 105n, 313
Laing, R.D.,	91, 91n, 140n, 148n, 153, 313
Laso, Esteban,	99, 99n
Lasswell, Harold D.	26n, 230n, 230, 231, 237n, 236, 243, 313
Lefort, Claude,	242, 242n, 243. 314
Letargia	139, 140, 143, 145, 147, 213, 292, 293, 299, 303
<i>Leteo</i>	75, 226
Lévinas, Emmanuel ,	19, 19n, 20, 20n, 29n, 49n, 59, 59n, 314
Ley archivada	90, 303
Ley natural	35, 212
Ley, leyes	11, 12, 30, 35, 36, 37, 38, 39, 48, 58, 59, 63, 65, 68, 70, 71, 71n, 72, 73, 74, 75, 75n, 76, 76n, 77, 78, 78n, 81, 84, 84n, 88, 90, 93, 94, 95, 96, 99, 107, 113, 115, 117, 117n, 125, 130, 146n, 151, 152, 153, 157n, 159, 159n, 160, 160n, 166n, 167, 168, 168n, 178, 178n, 179, 179n, 180, 186, 188, 193, 193n, 196n, 203, 208, 211, 212, 212n, 213, 217, 218, 218n, 219, 232, 234, 237n, 242, 243, 249, 250, 255, 259, 265, 266, 266n, 267, 268, 269, 272, 275, 277, 288, 289, 290, 291, 296, 302. 303, 307, 308, 315,
Liberación	89, 114, 144n, 156, 161, 162, 163, 221, 248, 295, 299,
Liberación psicoanalítica	299
Liberal, liberalismo	11, 73n, 195, 207n, 320
Libertad	29n, 32, 46, 59n, 62, 72, 91, 139, 140, 148, 159, 161, 162, 163, 163n, 164, 165, 166, 168, 169, 171, 173, 175, 178, 182, 193,

	213, 221, 222, 224, 225, 228, 233, 234, 239, 241, 242n, 243, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 264n, 273n, 274n, 275, 292, 299, 301, 305, 307, 314, 317, 321
Libre Albedrio	224, 304, 313
Libro de Samuel	285
Licurgo	256, 259, 260, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 316
Lidia	63
<i>Locus</i>	30, 178, 198, 206
Logocentrismo	107
Logócratas	194, 197, 198, 203, 203n, 213, 216, 318
Logópolis	137
<i>Logos</i>	37n, 42, 94n, 98, 105, 107, 107n, 108, 108n, 109, 110, 110n, 114, 117n, 119, 124, 127, 137, 138, 167, 180, 184, 185, 188n, 191, 194, 195, 199, 200, 201, 203, 219, 308, 309
Logos farmacológico	114, 167, 180, 184,
<i>Logos kalós</i>	105
Loraux, Nicole,	81, 81n, 118, 118n, 119, 119n, 120, 120n, 123n, 124n, 122, 158, 158n, 172, 172n, 173, 206, 206n, 207, 207, 314,
Loza, Jorge,	7, 7n, 209n, 314
Lucrecio,	32, 32n, 314
Lúdico	63
<i>Lúie</i>	122
Luri, Gregorio	21n, 22n, 24, 52, 53n, 314
Machiavelli, Nicolò	260, 260n, 314
Madre buena, madre suficientemente buena ( <i>Good-enough mother</i> )	130, 174, 281
Madre mala, madre que no es suficientemente buena ( <i>not a good-enough mother</i> )	281



Maestro, maestros	1, 42, 52, 100, 157, 157n, 179, 184, 185, 190, 191, 200, 218, 242, 243, 245, 257n 259, 268, 269n, 283
Maistre	268
<i>Malakós</i>	151, 153
<i>Manía</i>	88, 92, 149, 151, 161
<i>Maniakós</i>	151
Marcuse, Herbert,	196, 197, 197n, 222, 222n, 226, 226n, 228, 248, 248n, 262, 262n, 292, 295, 295n, 299, 314,
Marsh, David,	56n, 315
Mas, Salvador	10, 10n 305
Masiquismo	251n, 292n, 297, 298, 309, 318, 297n,
Mateo Hidalgo, Javier	69n, 314
Materno, maternos	33, 85, 150, 151, 153, 169, 282
Mead, George H.,	250, 250n, 283, 283n, 315
Medicina	92, 92n, 93, 94, 95, 98, 101, 101n, 112, 181, 184, 230, 313,
Médico, médicos	51n, 52n, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 95n, 96, 102, 103, 103n, 106, 111, 184, 206n, 231
Mediterráneo	220, 293, 296
Megilo	157
Meleto	191
Memoria	7, 53, 54, 101, 112, 113, 134, 143, 169, 188, 298, 299, 314
Ménades	150, 151, 152
Menandro,	211, 211n, 315
Mesías	26, 26n, 188n
Mesón	205, 206, 207, 245
Metafísica	39, 41, 42, 55, 107, 144n, 155, 165, 243
Metanira	136
<i>Methíemi</i>	115

<i>Methyein</i>	115
Método	12, 13, 39, 92, 103, 133, 138, 141n, 176, 177, 189, 192, 201, 202, 203, 205, 236, 238, 268
Milgram, Stanley,	249, 249n, 250, 255, 256, 263, 315
Minos	71, 71n, 73, 73n, 74n, 75, 315, 320
Mito, mitos	36, 105, 106, 112, 129n, 152n, 158n, 161, 161n, 170, 171, 171n, 172, 172n, 173, 173n, 221n, 303, 314, 320
Mitología	34, 78, 78n, 160, 162, 174, mitológico 175
<i>Moirá</i>	162, 304
Molitor, Franz Joseph	57, 58
Mondolfo, Rodolfo,	78, 78n,
Montaigne, Michel de (Miguel de)	240, 241, 241n, 315
Moya, Carlos	163n, 165, 166, 166n, 209n, 315
Muerte	29, 45, 63, 77, 79, 87, 88, 111, 130, 134, 144, 146, 147, 148, 185, 188, 189, 258, 259, 265, 289, 290, 296
Mundo griego	35, 182, 293, 303
Mundo interno	3, 6, 13, 14n, 28, 53, 78, 85, 104n, 115, 126n, 128n, 131, 131n, 139, 139n, 155, 168, 205n, 223, 224, 255n, 270, 291, 194, 299, 317
<i>Mutus</i>	127, 131, 148, 303
<i>Myesis</i>	129, 130
<i>Narkisso</i>	134, 162
Naturaleza	32, 32n, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 44, 46, 52, 57, 59, 62, 69, 72, 77, 78, 78n, 81, 82n, 83n, 86, 88, 92, 98, 101n, 108, 113, 114, 120, 128, 130, 136, 137, 143n, 144n, 145n, 146n, 170n, 157, 159, 168, 174, 176, 177, 178, 192, 193, 194, 195, 199, 205n, 210, 214, 223, 228, 229, 234, 235, 242, 244, 255, 257, 258, 258n, 259, 273, 274, 275, 286, 288, 290, 296n, 307, 314, 320,
Neoescolasticismo	41
Neurociencia	224, 317

Neurosis	17, 20, 86, 90, 91, 130, 225n, 247, 296n, 309
Neurosis originaria	91, 130
Neutralidad	12, 38, 195
Nietzsche, Friedrich,	130, 130n, 134, 143, 144, 144n, 147, 149n, 315,
Nisa	150
<i>Nomoi</i>	50, 114,
<i>Nomos</i>	84, 147, 151, 174, 210, 212n,
Novak, David	35
O' Reilly-Knapp, Marye,	90n, 131n, 315
Obediencia	3, 11, 63, 96, 100, 104, 179, 220, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 242, 242n, 243, 244, 244n, 246, 248, 249, 249, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 264, 266, 267, 270, 271, 272, 275, 277, 278, 279, 279n, 280, 285, 288, 289, 290, 291, 297, 300, 315, 321
Obediencia creativa	220, 236, 271
Obediencia incondicional	271, 279, 289
Ober, Josiah	138n, 141n, 315
Objeto interior, objeto interno	271, 300
Objetos transicionales	247, 271
Obligación	24, 147, 258, 277, 276, 277, 278, 291
Occidente	15, 64, 65, 66
Ocultar y desocultar	60, 208, 55
Odiseo	177
Oído	83n, 113, 220, 243, 256, 266, 267, 272
<i>Oikos</i>	185
<i>Oinion</i>	115
Ojo de la mente	214
Ojo desarmado	53

Ojo, ojos	8, 53, 60n, 111, 143, 149, 180, 204, 205n, 214, 215n, 216, 220, 227, 244
Okupas, okupa, okupación	206, 233, 243, 280
Olievenstein, Claude,	140, 142, 142n, 315
Olvido	18, 46, 53, 54, 55, 64, 81, 81n, 83, 83n, 113, 119, 120n, 131, 143, 150, 170, 220, 221, 226
Omnipotencia	6, 20, 28, 28n, 30, 43, 45, 48, 49, 55, 58, 62, 86, 136, 140, 146n, 170, 173n, 174, 174n, 189, 191, 192, 206, 225, 235, 237, 239, 242, 269, 270, 281, 288, 289, 301, 308
Omnipotencia compensatoria	235
Ontogenético	17
Ontología	22, 39, 42, 43, 50, 60, 197
Orestía	86, 87, 87n, 308, 313
Oriente	64, 65, 66
Origen	10n, 19, 29, 38, 40, 52, 69, 71, 78n, 80, 80n, 81, 83, 86, 92, 112, 127, 159, 163, 166, 170, 171, 173, 178, 203, 223, 237, 318
Originalidad	188n, 280
Ortega y Gasset, José,	279, 279n, 280, 315
Pabón, José Manuel,	98n, 137n, 146n, 157n, 308,
<i>Paidonómos</i>	268, 269
Palingenesia	146
Pantalla	93, 138, 141, 254n, 255n,
Paranoia persecutoria	89n, 173, 174, 253
Pareja paranoide	28
París	51
Parménides de Elea	82, 83, 83n,
<i>Párodo</i>	119, 120
Pedagogia	82, 176, 259, 268

Pensamiento	2, 5, 6, 7, 9, 11, 14, 15, 16, 18, 18n, 22, 21n, 23, 25, 26, 31, 36, 39, 41, 45n, 46, 47, 48, 50n, 52, 55, 58, 62n, 68, 69, 70n, 78n, 81n, 82, 83n, 98, 107, 108, 109, 114, 119, 120n, 127, 135n, 147, 168, 174, 174n, 175, 176, 185, 188, 194, 201, 203, 204, 207n, 209, 215, 220, 226, 227, 232, 258, 259, 262, 265, 267, 273, 279n, 291, 310, 313, 315, 320, 322
Pensamiento judío	16, 36
Penteo	151, 152, 153,
Perséfone	88, 129, 129n, 133, 134, 136, 146, 150, 162n
Perspectiva psicoanalítica	18
Pezzoli, Federica,	157, 158n, 316
<i>Phantasia</i>	213, 214, 214n, 216, 216n, 305
<i>Phantazó</i>	214
<i>Phármakon</i>	110, 182, 183, 184
<i>Physis</i>	32, 81
Piedad	32, 33, 34, 39, 43, 45, 55, 58, 87, 117n, 131, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 162, 165, 170, 182, 184, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 203, 207, 232, 234, 280, 303, 304
Píndaro	122
Pireo	220
Placer	121, 144, 199, 204, 218, 220, 220n, 223, 223n, 284, 293, 296, 296n, 297, 298, 298n, 309
Platón,	71n, 72, 73, 74, 74n, 75, 78n, 95, 97, 98, 98n, 99, 100, 100n, 101, 102, 102n, 103, 103n, 104, 105, 107, 108n, 109, 110n, 111n, 112, 112n, 113, 113n, 114n, 115, 116, 118, 119, 127, 135, 137, 137n, 138, 138n, 139n, 140, 141, 141n, 142n, 143n, 144, 145, 145n, 146n, 147, 152, 153, 156, 157, 159, 160, 163, 166, 167, 171n, 172, 174, 174n, 175, 175n, 176, 176n, 177n, 178, 178n, 179n, 180, 180n, 181, 181n, 185, 185n, 188n, 189, 189n, 190n, 191, 193n, 194, 195, 196, 196n, 197, 199, 200, 203, 213, 218, 226, 226n, 244, 244n, 266, 266n, 293, 293n, 294n, 305, 307, 308, 311, 316, 318, 319, Corpus platónico 71, platónicas ideas 255, platónico, 226, textos platónicos 146, construcción platónica, 146, geometría platónica 143, comunidad política platónica 138, ciudad platónica 137, texto platónico 135,

	instrumento platónico 176, teoría platónica 170, mito platónico 170, estructura platónica 159, obra platónica 115, diálogo platónico 112, 157n, modelo platónico 109, retórica platónica 99, corpus platónico 95, filósofo platónico 95, filosofía platónica 93, escritos platónicos 157n, platónico 42n,
Pluralidad	8, 38, 41, 195, 196, 197, 198, 204, 222
Plutarco,	161, 161n, 162, 162n, 260, 264, 264n, 265, 267, 271n, 316
Poder, poderes,	3, 5, 6, 7, 44, 45, 46, 48, 56, 59, 63, 66, 73, 76, 84n, 85, 86, 90, 97, 99, 102, 108, 111, 112, 112n, 115, 122, 124, 130n, 135, 135n, 137, 137n, 142, 145, 152, 165, 166, 169n, 170, 175, 178n, 180, 182, 183, 192, 193, 203n, 206, 206n, 209n, 210, 212, 213, 214, 214n, 215, 216n, 224, 229, 231, 233, 234, 235, 235n, 236, 237, 238, 239, 242, 244, 247, 248, 250n, 251, 255, 256, 257, 258, 258n, 264, 265, 270, 270n, 273, 274, 274n, 275, 277, 277n, 285, 287, 290, 291, 296, 298, 305, 310, 317
<i>Poleis</i>	60, 68, 72, 72n, 75, 78, 81, 86, 97, 109, 113, 113n, 117, 117n, 118, 126, 128, 131, 137, 138, 138n, 139, 142, 156, 157, 157n, 158, 159n, 160n, 161, 161n, 163, 165, 176, 178, 180, 185, 194, 203, 204, 206, 211, 226 259, 269, 320
Polidectes	265
<i>Polis</i>	158, 264
<i>Politeia</i>	72, 73, 74, 90, 98, 279
Política preventiva	230
Price, Jonathan J.,	119, 119n, 316
<i>Principium Segregationis</i>	51
Profesor Moriarty	53
Progreso	21, 25n, 26, 26n, 27, 28, 29, 30n, 36n, 39n, 42n, 48n, 51, 52n, 61, 192n, 221, 226, 274n, 312, 319
Proyecciones paranoicas	182, 184
Pseudo Jenofonte,	261n, 316
Psicoanalista, psicoanalistas	87, 90, 206, 246
Psicología	15n, 16n, 21n, 25n, 99, 139, 237, 243n, 249, 250, 252n, 262n, 309, 317,

Psicólogo	255
Psicosis	85n, 86, 88, 92, 148, 149, 153, 322
Psicoterapia discursiva	104
Psicótico	90, 91, 122
Psicotrópico	108, 110
Racionalismo	3, 17, 23n, 24, 24n, 25n, 46, 46n, 47, 65, 66, 71, 72, 108, 119, 189n, 220, 229, 239, 319, 320
Racionalismo griego	17, 47, 65, 66n, 72, 119, 220 229, 229, 239
Ramírez, José Luís,	109n, 135n, 199, 199n, 200, 201, 316
Ramón y Cajal, Santiago,	14n, 301, 317
Rank, Otto	17, 17n, 130, 130n, 150, 151n, 317
Redivinización secular	41
Refugiado	24, 59, 63, 63n, 64, 64n, 306
Refugio	59, 74, 92
Régimen político	96, 124, 126, 139, 168, 139, 170
Reglamento	38, 50, 51, 52, 58, 71, 77, 98, 124, 209, 213
Regresión	17, 19, 130, 223, 225, 227, 242, 299
Relacion Preverbal	127
Religión griega	129n, 233, 310
Repeticiones, repetición	197, 220, 258, 284, 297, 298
<i>Res privada</i>	269
<i>Res pública</i>	269
Resistencia, resistencias	15, 84n, 220, 222n, 230, 233, 235, 247, 249, 295, 297, 300, 304
<i>Rétor</i>	127
Retórica	3, 6, 6n, 8, 9, 11, 12n, 13, 19, 37, 56n, 81, 82n, 83n, 84, 84n, 96, 98, 99, 99n, 100, 101, 109n, 114, 135n, 198, 199n, 200, 200n, 201, 201n, 202, 203, 213, 217, 227, 295, 302, 305, 306, 316, 317
Retorno	3, 10, 21, 25, 25n, 26, 26n, 27, 28, 30n, 31, 32, 33, 35, 36n, 37, 39n, 40, 41, 42n, 43, 46, 47, 48n, 130, 150, 153, 192n, 196, 220,

	225, 298, 299, 319
Retra, retras, Gran Retra	265, 267, 268
Revelación	16n, 30n, 41, 42, 44, 48n, 52, 57n, 129, 233, 286, 292, 293, 318, 319,
Revelación profética	292
Revilla, Carmen,	274n, 317
Rinella, Michael A.,	104n, 105, 105n, 112n, 113n, 115, 115n, 116n, 117, 121, 121n, 125, 125n, 181, 181n 185, 185n, 186n, 317
Rito, ritos,	121, 126, 128, 129, 133, 134, 149, 151, 153, 156, 184
Rodríguez Piedrabuena, Jose Antonio	15n, 16n, 16n, 21, 21n, 25n, 169n, 235n, 250, 250n, 217
Rogow, Arnold A	230, 230n, 231, 317
Roiz, Javier,	1, 6, 7n, 14n, 15n, 28n, 56, 56n, 57, 57n, 68n, 85n, 104n, 120n, 126, 126n, 128n, 131n, 137n, 139n, 155n, 174n, 181n, 182n, 205n, 233n, 235, 238n, 239, 243, 243n, 262n, 269n, 272n, 301, 301n, 302, 308, 317
Roma	24, 31, 35, 37, 38, 65, 66, 162, 165, 260
Romanticismo	24
Rómulo	162
Ross, W.D	204, 204n, 205n, 208, 208n, 209, 317
Ruck, Carl A. P,	132n, 133n, 150n, 321
Ruinas	69, 79
Sabiduría	21, 58, 61, 65, 77, 88, 92, 102, 112, 113, 125, 144, 165, 179, 189, 190, 191, 205, 231, 232, 261, 288, 294
Sacher-Masoch, Leopold von,	291, 292, 292n, 293, 293n, 295n, 296, 318
Sacrificio	87, 88, 99, 101, 151, 152, 182, 183, 188, 251
Sádico	291, 294, sadismo 297, 298
Salamone, María Antonietta,	80, 80n, 318



Samuel (profeta)	285, 285n, 286, 286n, 287, 288, 290, 291
Sardes	63
Saul, Rey Saul,	288, 289, 290
Schmitt, Carl,	198, 198n, 318
Scholem, Gershom,	15, 16, 16n, 24n, 29n, 30n, 31, 31n, 48, 48n, 57n, 65n, 233n, 286, 286n, 287, 287n, 318, 319
Sefardí	36, 240
Seguno nacimiento	33, 85, 79, 130
<i>Self</i>	14n, 15, 15n, 17, 20, 24, 26, 34, 47, 66, 72, 78, 79, 85, 89, 90, 90n, 91, 92, 121n, 127, 130, 130n, 131n, 132, 137, 139, 140, 142, 148, 153, 153n, 156, 184, 206, 216, 220, 222, 223, 225, 226, 227, 235, 245, 246, 250n, 252, 262n, 269, 269n, 270, 270n, 271, 274, 277, 278, 279, 281, 281n, 282, 282n, 283, 283n, 284, 289, 291, 294, 297, 298, 299, 301, 303, 315, 321
Self disociado	206, 216
self encapsulado	66, 90n, 130n, 131n, 293, 315
Self Falso o falso self	47, 66, 90, 132, 136, 139, 140, 142, 148, 153, 216, 225, 281, 282, 294
Self verdadero o verdadero self	20, 24, 34, 90, 92, 137, 148, 252, 282, 291, 299
Semilla	19, 33, 114, 136, 207n, 258, 259, 270
Servet, Miguel	216, 216n, 318
Servidumbre voluntaria	63n, 240, 242, 242n, 257n, 258n, 259, 259n, 305, 313,
Silencio	5, 22, 27, 53, 54, 95n, 96, 109, 126, 127, 128, 129, 130, 130n, 131, 148, 157, 165, 200, 303, 313, silencioso 277, silenciosa 91
Silencio matricial	126
Simónides	229, 230, 231, 233, 234, 235, 243
<i>Sinecias</i>	171
<i>Sinecismo</i>	156, 159, 165, 171, 173, 182, 221
Smith, Steven B.,	21, 22, 22n, 320

Soares, Lucas,	76n, 81n, 318
Soberania	61, 75, 165
Socas, Francisco,	32n, 320
Sociedad cerrada	226
Sociedad del abandono	181, 181n, 311
Sociedad griega	63, 90, 155
Sociedad vigilante	7, 7n, 11, 28n, 238n, 239, 302, 317
Sócrates	24, 24n, 73, 74, 100, 114, 141, 157, 157n, 175n, 184, 185, 185n, 187, 188n, 189, 190, 191, 195, 196, 196n, 232n, 233n, 311, 316
Sófocles,	76n, 81n, 88, 88n, 318
Solón,	123, 123n, 161, 163, 165, 171, 206, 207, 207n, 212, 213, 318
<i>Sophrosyne</i>	105, 105n, 106, 196
<i>Stasis</i>	116, 117, 117n, 123, 181, 187, 206, 238
Steiner, George,	24n, 47, 47n, 203, 203n, 318
Stoker, Gerry	56n, 315
Strauss, Leo	17, 21, 21n, 22, 22n, 23, 23n, 24, 24n, 25n, 26, 26n, 30, 30n, 31, 31n, 35, 35n, 36, 36n, 37, 37n, 38, 38n, 39n, 41, 42n, 46, 46n, 47, 48, 48n, 52, 53, 53n, 61, 61n, 64, 65, 65n, 72, 73, 73n, 90, 142, 142n, 146, 146n, 157n, 167n, 175n, 176, 177n, 178n, 179, 179n, 187, 187n, 189, 189n, 190, 190n, 191, 192, 192n, 193, 193n, 195, 196n, 227n, 228, 229, 229n, 230, 230n, 231, 232n, 233, 233n, 234, 311, 319, 320, 321,
Sueño	143n, 144n, 146n, 147, 148, 150, 178n, 213, 214, 214n, 215, 215n, 292, 299, 300, 306
Sueño curativo	292
Sujeto	18n, 43, 130, 134,, 169, 177, 245, 247, 247n, 248, 248n, 250, 257, 259, 262, 263, 268n, 270, 277, 278, 285, 305, 312
<i>Süllein</i>	124
Sumisión	169, 253, 283, 291, 296
Super-yo	123, 252, 282, 294, 295, 297

Suplemento	90, 93, 109, 110, 125, 155
<i>Syn</i>	124
Taletas	266
<i>Tanaj</i>	285
Teatro	8, 37, 120, 126, 236
Técnica, técnicas	13, 15, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 93, 98, 112, 202, 221, 235, 238, 280, 311,
Tecnología	46, 50, 59, 60, 62, 65, 93, 137n, 221
<i>Teknein</i>	55
Telesterion	129, 138, 139
Teogonia	76, 76n, 171n, 172, 172n, 173, 311
Teopompo	267, 271
Teoría	1,3,5,6, 6n, 7, 7n, 10, 11, 12, 12n, 13n, 14, 15, 17, 23, 24, 30, 31, 37, 44n, 45n, 47, 51, 51n, 52, 52n, 53, 56, 56n, 57, 57n, 62, 63, 66, 72, 75, 99, 99n, 102, 109, 110, 126, 134, 135, 136, 141, 170, 176, 181n, 188n, 190, 195, 197, 198, 199, 200, 200n, 201, 206n, 209, 209n, 216, 221, 229, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 245, 249, 250, 269, 281, 303, 305, 312, 313, 312, 322
Teoría psicoanalítica	11, 237, 245, 269
Terapia	98, 102, 117, 183, 245, 291
Terapia de la obediencia	291
Término medio	51n, 205, 205n, 211
Teseo	160, 161n, 162n, 316
<i>Teva</i>	36, 37, 38
<i>Theios nomos</i>	212n
Themis	77, 78, 79, 80,86
<i>Theorein</i>	135
<i>Theorós</i>	135. 160
Theut/Thamus	112

<i>Thyein</i>	115
Tiempo	17, 18, 19, 20, 26, 26n, 27, 28, 29, 30, 39n, 43n, 45, 45n, 53, 63, 69, 74, 75n, 82n, 114, 127, 134, 143, 145, 155, 179, 205, 221, 227, 232, 235, 280, 310, 311, 312
Tiranía	3, 6, 7, 14, 17, 48, 61n, 63, 67, 95, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229n, 230, 230n, 232, 234, 234n, 235, 243, 244, 244n, 248, 250, 253, 255, 256, 257, 260, 264, 267, 272, 277, 319
Tiresias	149, 152, 153
<i>Tópicos, tópicos, tópika</i> ,	5, 195n, 201, 201n, 306
Topos	84
Torá	26n
Toxicomania	182
Tradición	1, 3, 10, 11, 14, 15, 16, 16n, 17, 18, 19, 20, 21, 21n, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 29n, 30, 30n, 32, 35, 37, 37n, 38, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 46n, 47, 48, 52, 57, 57n, 58, 59, 61, 65, 66, 67, 77, 81, 84n, 89, 91, 107, 107n, 159, 164, 165, 182, 188, 197, 203, 221, 225, 229, 233, 233n, 234, 239, 240, 241, 279, 283, 286, 302, 303, 308, 318, 319,
Tradición cristiana	17, 41, 164
Tradición judía	17, 25, 28, 30, 37, 48, 59, 239, 240
Tragedia	47n, 76n, 81n, 83n, 86, 87n, 88, 88n, 89, 119, 119n, 120, 128, 130n, 144n, 148, 149n, 150n, 151, 152, 153, 308, 315, 318,
Transcendencia, trascendental (sentido religioso),	43, 109, 178, 191
Transferencia	114, 182, 183, 184, 244, 245, 245n, 247, 247n, 251, 256, 270, 274, 279, 281, 294n, 295, 295n, 297, 309, 310, 313,
Tratados hipocráticos	92, 92n, 312
Tratamiento paliativo	181
Triptólemo	133
Troya	86, 87

Truyol y Serra, Antonio,	78, 78n, 320
<i>Tsimtsum</i>	65
Tucídides	116, 116n, 119, 124n, 159, 159n, 185n, 186, 186n, 187n, 264, 320
Ulpiano	38
Universidad de Chicago	23, 24n,
Universidad de Marburgo	22, 45n,
Útero	168, 169
Uzá	290
Valdés Guía, Miriam,	157n, 158n, 160n, 161, 161n, 162n, 171n, 172, 172n, 173n, 221n, 320
Varrón	258n
Vázquez Martínez, Silvina,	7n, 30n, 270n, 320
Veracidad	49, 227, 245
Verdad, verdades, verdadero,	29, 34, 37, 43, 47, 48, 50, 50n, 52, 54, 55, 56n, 58, 72, 75, 82, 83n, 84, 92, 95, 101, 113, 122, 125, 126, 127, 137, 140, 143, 145, 147, 178, 188, 189, 199, 210, 215, 215n, 216, 218, 220, 222, 226, 227, 228, 239, 254, 291, 292, 299, 304
<i>Veritas</i>	43, 226, 227
Vernant, Jean-Pierre	70n, 81, 81n, 128, 129n, 152n, 310, 320
Verosimilitud	228
Vico, Giambattista,	37n, 127, 127n, 320
Vigilia	134, 143, 143n, 145, 147, 178, 196, 214n, 306
Villacañas Berlanga, José Luis,	10, 10n, 320
Virchow, Rudolf	93, 95, 95n, 321
Voegelin, Eric,	31n, 42, 42n, 44n, 71, 72n, 73, 73n, 74, 74n, 76, 138n, 177n, 321,

Voluntad	5, 7, 10, 45, 46, 48, 52, 61, 62, 86, 91, 145, 147, 148, 155, 164, 165, 190, 208, 209, 212, 213, 214, 223, 236, 242, 248, 255, 257, 270, 273, 276, 278,
Vulnerabilidad	52, 70, 114, 168, 169, 170, 178, 204, 231, 235, 269n
Wasson, R. Gordon,	132n, 133, 133n, 134, 321
Weil, Simone	242, 242n, 243, 271, 272, 273, 273n, 274, 274n, 275, 275n, 276, 276n, 277, 277n, 278, 278n, 284, 284n, 285n, 289, 296, 321
Winnicott, Donald W.,	14, 14n, 78n, 85n, 153, 153n, 174, 174n, 206, 246n, 271, 281, 295n, 321
Wittgenstein, Ludwig,	8, 8n, 322
Wolin, Sheldon S.,	12, 24, 45, 62, 322
Yahvé	285, 286, 287, 288, 289, 290
Zenón de Citio	83n, 258
Zerilli, Linda M.G.,	7, 7n, 322
Zeus	76, 76n, 80, 87, 129n, 150, 156, 171
Zona intermedia de la experiencia	241